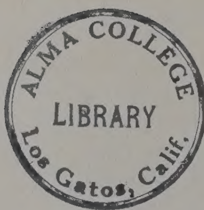

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

THEOLOGICA SCRIPTA

in honorem

Em.mi Card. JOSEPHI FERRETTO

olim

Pontificiae Universitatis Lateranensis

Alumni et Magistri

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

v. 5
1961

DIVINITAS

ANNI V FASC. I EDITUS EST MENSE FEBR. A. D. MCMLXI

SUMMARIUM

Card. GAETANO CICOGNANI, *Sollecitudini pastorali di Sua Santità Giovanni XXIII: La promulgazione del Sinodo e la codificazione delle rubriche del Breviario e del Messale Romano* . Pag. 3

I - DISSERTATIONES

ETIENNE GILSON, *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu* . . . . » 23

I. - *Le labyrinthe des cinq voies* . . . . » 24

II. - *La problématique des preuves* . . . . » 47

III. - *L'existence de Dieu est-elle encore démontrable?* . » 68

Mgr LUCIEN CERFAUX, *La sotériologie paulinienne* . . . . » 88

Mons. ANTONIO PIOLANTI, *Il mistero del culto e l'Eucaristia* . . . » 115

Msgr RUDOLPH BANDAS, *Our Lord forlorn* . . . . » 139

II - COMMENTATIONES

Prof. VLADIMIRO BOUBLIK, *La predestinazione in S. Agostino* . . » 149

III - OPERUM RECOGNITIONES . . . . » 165

IV - RECENSIONES

Theologia dogmatica . . . . » 172

Theologia patristica et medioevalis . . . . » 183

Varia . . . . » 185

IMPRIMATUR

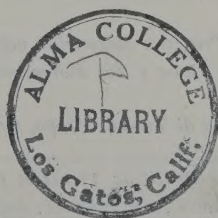
E Civitate Vaticana die 2 m. Februarii A.D. 1961
✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE COMMENTARII

Acta Hebdomadae de Conciliis Oecumenicis celebratae a Pontificia Academia Theologica Romana

diebus 13-18 mensis novembris A.D. 1960



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI V FASC. II EDITUS EST MENSE JUNIO A. D. MCMLXI

SUMMARIUM

Gratulationes et vota Summi Pontificis pro Hebdomada de Conciliis Oecumenicis . . . . Pag. 193

Card. G. Pizzardo, *Sua Santità Giovanni XXIII e il Concilio Ecumenico Vaticano II* . . . . » 195

S. E. Mons. Pietro Parente. *Necessità del Magistero* . . . . . » 206

P. Carlo Boyer, S.J., *Il Concilio di Nicea e il dogma della SS. Trinità* » 218

P. Carlo Balic, O.F.M., *Maria nel Concilio di Efeso e negli altri Concili* » 228

P. Vitalien Laurent, A.A., *L'unité du monde vue de Byzance et son expression dans les Conciles généraux des neuf premiers siècles* . » 252

Mons. Michele Maccarrone, *Il IV Concilio Lateranense* . . . . . » 270

Mgr. André Combes, *Facteurs dissolvants et principe unificateur au Concile de Constance* . . . . » 299

P. Daniele Stiernon, A.A., *L'unione greco-latina al Concilio di Firenze ed il problema ecumenico nel prossimo Concilio* . . . . . » 311

P. Emanuele Candal, S.J., *Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino* . . . . . » 324

Prof. Hubert Jedin, *Il Concilio di Trento - Scopo, svolgimento e risultati* » 345

P. J. L. Vereecke, C.SS.R., *Le Concil de Trente et l'enseignement de la Théologie Morale* . . . . » 361

P. Cornelio Fabro, C.P.S., *La conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano I* » 375

D. Cipriano Vagaggini, O.S.B., *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico* . . . . » 611

P. Marie-Rosaire Gagnebet, O.P., *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni* . . . . . . » 431

P. Luigi Ciappi, O.P., *Le attese della Teologia di fronte al Concilio Vaticano II* . . . . » 494

P. Sebastianus Tromp, S.J., *Spiritus Sanctus et sacrum Concilium* . . . » 503

E Civitate Vaticana die 15 m. Junii 1961
✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

Magisterium et Theologia

Theologica scripta

**Joanni XXIII Pontifici Maximo
et Patribus Concilii Vaticani Secundi
a Pontificia Academia Theologica Romana
et a Pontificia Universitate Lateranensi
reverenter oblata**

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

D I V I N I T A S

ANNI V FASC. III EDITUS EST MENSE SEPT. A. D. MCMLXI

SUMMARIUM

I. - DE NECESSITATE MAGISTERII

S. E. Mons. PIETRO PARENTE, *La necessità del Magistero* . . . . . Pag. 517

II. - DE NECESSITUDINE THEOLOGIAM INTER ET ECCLESIAE MAGISTERIUM

Mons. ANTONIO PIOLANTI, *Il Magistero della Chiesa e la scienza teologica* » 531

P. LUIGI CIAPPI, O.P., *Il Magistero della Chiesa nel pensiero di S.S. Pio XII* . . . . » 552

III. - ROMANUS PONTIFEX INFALLIBILIS ECCLESIAE MAGISTER

P. UMBERTO BETTI, O.F.M., *Il Magistero infallibile del Romano Pontefice* » 581

IV. - SYMBOLA FIDEI ET ECCLESIAE MAGISTERIUM

P. THOMAS CAMELOT, O.P., *Le Magistère et les Symboles* . . . . . » 607

V. - NONNULLAE MODERNAE QUAESTIONES CIRCA QUAS ECCLESIA MAGISTRA MENTEM SUAM APERUIT

P. CARLO BALIC, O.F.M., *La Vergine Maria nel Magistero dei Sommi Pontefici* . . . . » 623

Mgr GERARD PHILIPS, *Un peuple sacerdotal, prophétique et royal* . . » 664

P. Emilio Sauras, O.P., *La gracia y el caracter sacramental de la teologia del laicado* . . . . » 706

Sac. Dott. Ottorino Alberti, *L'unità del genere umano nell'insegnamento del Magistero della Chiesa* . . . . » 735

P. Raimondo Verardo, O.P., *Psicanalisi e morale cattolica* . . . . » 802

VI. - DE VALORE FORMULAE MAGISTERII « TUTO DOCERI NON POTEST »

P. Francesco Hürth, S.J., « *Tuto doceri non potest* » . . . . . » 838

VII. - QUAESTIO DISPUTATA

Chan. Albert Michel, *L'enseignement du Magistère et l'époque où fut close la Révélation* . . . . » 849

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 3 m. sept. A.D. 1961
✠ Petrus Canisius Van Lierde Ep. Porphyriensis
Vicarius Summi Pontificis pro Civitate Vaticano



EM.MUS CARD. JOSEPHUS FERRETTO
olim
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et Pontificiae Universitatis Lateranensis
Alumnus et Magister

EMINENTISSIMVM · DOMINVM

JOSEPHUM - FERRETTO

OB · DIVTVRNVM · ET · EGREGIVM · LABOREM

IN · SACRO · CONSISTORIALI · CONSILIO · PRAESTITVM

AD · NECESSITVDINEM · FOVENDAM

EPISCOPATVS · VNIVS · ET · INTEGRI

CVM · ROMANA · CATHEDRA

VNDE · SACERDOTALIS · ORDINIS · VNITAS · EXORTA · EST

A · SS. · D.N. · JOANNE · XXIII · PONTIFICE · MAXIMO

S.R.E. · CREATVM · PRESBYTERVM · CARDINALEM

PONTIFICIA · ACADEMIA · THEOLOGICA · ROMANA

CVIVS · PRAECLARVS · EXSTITIT · SOCIVS

ET · PONTIFICIA · VNIVERSITAS · LATERANENSIS

ANNOS · XXXIV

CHRISTIANARVM · ANTIQVITATVM

DEMIRATA · MAGISTRVM

MAGNA · DEBITAQVE · LAVDE

LAETABVNDAE · PROSEQVVNTVR

ALOISIUS DE MAGISTRIS

Card. Gaetano Cicognani
Vescovo di Frascati
Prefetto della S. Congregazione dei Riti

SOLLECITUDINI PASTORALI DEL SANTO PADRE GIOVANNI XXIII

LA PROMULGAZIONE DEL SINODO E LA CODIFICAZIONE DELLE RUBRICHE DEL BREVIARIO E DEL MESSALE ROMANO (*)

La Pontificia Università Lateranense ci ha cortesemente invitati a questa solenne adunanza per commemorare il secondo anniversario della elezione del Santo Padre Giovanni XXIII al Sommo Pontificato, e ci offre con ciò una graditissima opportunità di rinnovare i sentimenti della nostra venerazione verso il Supremo Magistero della Chiesa, di esprimere al Vicario di Cristo l'omaggio della nostra sudditanza devota e fedele, della nostra adesione alla sua sacra Persona, e di ricordare con amore di figli le sollecitudini e l'operosità del Padre per dare nuovi splendori alla Chiesa, e per offrire agli uomini, sbandati in cammini angustiosi, una via di serenità e di elevazione, quella indicata da Cristo: « *Ego sum via* ».

Con caloroso applauso ricordiamo questo secondo anno di Pontificato, perchè già possiamo segnalare le prime realizzazioni dell'ampio programma di governo che il Santo Padre espose nella Sua prima Enciclica « *Ad Petri cathedram* » e che aveva precedentemente annunciato in una data memorabile, il 25 gennaio 1959, nella prima visita fatta alla Basilica di San Paolo. In quel giorno, indelebilmente scritto nei fasti della Chiesa,

---

(*) Discorso tenuto alla presenza di diciotto Em.mi Cardinali, di Ecc.mi Assessori e Segretari dei SS. Dicasteri, di numerosi Presuli e Prelati della Curia Romana e di un folto e qualificato uditorio, in occasione del secondo anniversario dell'esaltazione al Soglio Pontificio del Santo Padre Giovanni XXIII e dell'inaugurazione dell'anno accademico della Pontificia Università Lateranense, il 29 ottobre 1960.

durante la Messa Pontificale, celebrata dall'Abate del Monastero, il Santo Padre, al Vangelo, pronunziò l'Omelia in cui tessé le lodi dell'Apostolo che tanto si adoperò e soffrì per la diffusione della dottrina di Cristo fra le genti e per la unione delle chiese già fondate. « Questa unità della Chiesa, che San Paolo dal giorno della sua prodigiosa Conversione mise in perfetta armonia con l'insegnamento di Pietro... — diceva il Santo Padre — porta a considerare con vivo dolore quanto gli attentati e gli sforzi, disgraziatamente in parte riusciti lungo i secoli, di spezzare questa compattezza cattolica, siano pregiudizievoli alla felicità e al benessere del mondo concepiti dall'annuncio di Gesù Cristo come un solo ovile sotto la guida di un solo pastore » (*A.A.S.* 51, 1959, 71).

Aveva, poi, accenti di tristezza e di vero dolore, pensando a quanto succede in lontane regioni ben note di Europa ed Asia (ed oggi potremmo aggiungere di Africa e del mondo intero); faceva accenno alla numerosa documentazione che quotidianamente passa sotto i Suoi occhi e che « è rivelazione di paure, di violenze, di annullamento della persona umana » (l.c., p. 73).

La proposta della « duplice celebrazione »

Dopo la cerimonia, il Santo Padre riceveva nell'appartamento che Gli era stato preparato nel Monastero, gli E.mi Cardinali. Parlò loro delle Sue preoccupazioni e delle Sue responsabilità come Vescovo di Roma di fronte all'accrescimento enorme di popolazione e al sorgere continuo di nuovi dilatati quartieri; e, come Pastore Supremo, pensava alle agitazioni che scatena il principe delle tenebre contro la verità e contro il bene, con il tentativo costante di ingannare, se possibile, anche gli eletti. A rimedio delle difficoltà della Diocesi di Roma, e per arginare i mali che tanto profondamente affannano e deprimono e rovinano la cristianità e il mondo, il Santo Padre proponeva, seguendo le tradizioni in uso nella Chiesa nei momenti di maggiori difficoltà, la celebrazione di un Si-

nodo per la Città di Roma, e di un Concilio Ecumenico per tutta la Chiesa, a cui sarebbe seguito un aggiornamento delle Leggi ecclesiastiche: « Venerabili Fratelli e diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a Voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale » (*A.A.S.* 51, 1959, 68).

L'impressione fu di grande, quasi di trepidante stupore: un Sinodo a Roma, dove di Sinodi, almeno dal Concilio di Trento in poi, non si ha notizia; un Concilio Ecumenico, dopo una storia laboriosa di venti Concili anteriori, alcuni dei quali pieni di accese discussioni, di situazioni drammatiche, non senza episodi di sangue; un Concilio Ecumenico, quando tanto lungo fu quello Tridentino, quando restava ancora aperto il Concilio Vaticano?

Però la ferma decisione del Santo Padre, gli argomenti addotti al riguardo, la grandiosità dell'impresa, le speranze di copiosi frutti per le anime, e di una nuova gloria per la Chiesa, vinsero lo stupore del primo momento, e allo stupore successe una onda di universale entusiasmo e un nobilissimo proposito di porre al servizio di tale programma tutte le nostre energie, pur modestissime, per prestare la nostra incondizionata collaborazione anche se minima. La santa impresa appariva sempre più affascinante, pur non mancando un certo bonario scetticismo in alcuni, i quali si domandavano: « *quando haec erunt?* » (cfr. *Mt.* 24, 3).

Un Sinodo — si commentava — è certamente di grande utilità per la disciplina, per dare vita a nuove forme di apostolato, per rinvigorire quelle già esistenti; ma — si pensava — un Sinodo a Roma, dove non c'è nessuna tradizione in proposito, sarà una cosa assai complicata; si nomineranno Commissioni e Sottocommissioni, vi saranno lunghe discussioni, redazioni laboriose di articoli, e... non mancherà un po' di sonnolenza.

Il Sinodo già in vigore

Ebbene, ecco la risposta dei fatti alle perplessità delle congetture: fra tre giorni, nella festa di Tutti i Santi, il Sinodo Romano entrerà già in vigore.

Il volume ufficiale, che oltre gli Articoli del Sinodo porta anche i Documenti che lo prepararono, ha come presentazione questa epigrafe (che già i lettori de *L'Osservatore Romano* conoscono):

« *Prima Romana Synodus - in Archibasilica Lateranensi die XXIV mensis Ianuarii A. D.* 1960 - *inchoata - in Vaticanis aedibus - celebrata atque a Ss.mo Domino Nostro - Ioanne XXIII - Pontifice Maximo - in festo SS. Apostolorum Petri et Pauli - eiusdem anni - in Basilica Petriana - promulgata* ».

Inchoata - celebrata - promulgata: tre parole lapidarie che racchiudono tutto lo svolgimento del laborioso, e pur sollecito, Primo Sinodo di Roma. E ci potrebbe essere motivo di vanto, se il Santo Padre non ci insegnasse, e non ce ne desse esempio costante, quanto piuttosto debba essere grande l'abbandono fiducioso nella Divina Provvidenza; se non ci insegnasse, con paterno amore, la necessità della preghiera che tutto può; se non ci ricordasse e non ci additasse costantemente la promessa di Cristo, per la quale il Maestro è sempre vivo e presente nella sua Chiesa (cfr. *Mt.* 28, 20).

Nella pubblicazione ufficiale del Sinodo Diocesano apre la serie degli Atti la Costituzione « *Sollicitudo omnium eccleriarum* », con la quale l'Augusto Pontefice promulga il Sinodo; là vi troviamo descritte le ansietà del Suo cuore e le preghiere da Lui richieste perchè, col Sinodo, la Chiesa venisse glorificata; e vi troviamo la testimonianza di come il Santo Padre si rivolgesse ai fedeli tutti, implorando aiuto e lume dall'alto, e come gioisse nel vedere accolte le Sue insistenze: « *Quapropter eam precationem quam Nos ipsi commendavimus, per omnem pervagatam locum vidimus, in sacrisque aedibus, in seminariis, in asceteriis, inque collegiis latissime in usu habitam* » (*Prima*

Romana Synodus A. D. MDCCCCLX, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, *pag. XIII*). E tali preghiere volle unire in modo di epilogo in un settenario alla Vergine, nella Basilica Liberiana, dove la Madre di Dio e speranza nostra è invocata col titolo « *Salus Populi Romani* ».

Ed ecco il Sinodo desiderato perchè, come afferma il Santo Padre, con le sue norme, « la disciplina del clero e del popolo prenda nuovo vigore — *novos caperet nervos* —; perchè una novella fiamma rinfranchi l'operosità dell'Azione Cattolica e di tutte le diverse forme di apostolato; perchè maggiore sia la frequenza dei fedeli ai Sacramenti, più assidua la loro partecipazione alla Liturgia; perchè i più gravi errori ed i pericoli di questa nostra età siano meglio e conosciuti ed evitati; perchè, infine, le ragioni del nostro ufficio pastorale siano sapientemente adattate alle ragioni dei tempi nostri » (l.c., p. 10).

Il Santo Padre Si compiace, poi, di rievocare le giornate del Sinodo, il cui ricordo è in tutti noi sempre vivo e palpitante: la solenne inaugurazione nel pomeriggio del 24 gennaio di quest'anno, fatta nella Basilica Lateranense, così piena di storia e di pietà; commoventissima, la rievocazione che il Santo Padre fece del Concilio di Gerusalemme per i personaggi, i più alti della Chiesa che vi presero parte; per l'argomento ivi discusso, uno dei più gravi e di somma importanza per la diffusione del Regno di Dio, e per la soluzione concorde e serena che venne data; gioioso il canto del *Magnificat* e del *Te Deum* l'ultimo giorno nella Basilica Vaticana in amoroso ringraziamento a Gesù benedicente nella Eucaristia.

Degni di particolare rilievo, per la elevatezze del pensiero e per le norme della vita sacerdotale, vi sono i *Discorsi* che, nelle giornate del Sinodo, il Santo Padre diresse al Clero, e che costituiscono un vero trattato di teologia pastorale sul Sacerdozio: *l'origine del Sacerdozio* e la sua missione nella Chiesa; *la persona sacra* del Sacerdote; *la vita* santa che deve avere; *la formazione intellettuale* e la necessità del continuo studio, *la condotta* in tutto esemplare; e se *la testa* deve essere splendente di

verità e di dottrina, solido e pieno di amoroso zelo deve essere *il cuore;* il *comportamento* dignitoso, la *parola* prudente e misurata; e, soprattutto, sempre e dovunque deve risplendere il *carattere* di sacerdote e di pastore (cfr. o. c, pp. 301-467).

Il Breviario: secoli di pietà cristiana

Tra i mezzi che favoriscono e alimentano la formazione sacerdotale il Santo Padre pone un particolare accento sullo studio della Liturgia. Sia che il Sacerdote stia all'altare rinnovando il Sacrificio del Calvario, sia che dispensi i carismi della Grazia: « sia egli al letto degli ammalati, o in confessionale, nel battistero o in camposanto, dappertutto il Sacerdote esprime la ricchezza, la bellezza, il fascino della Liturgia » (o.c., p. 357).

E nell'Allocuzione che il Santo Padre diresse in quei giorni agli alunni dei Collegi e dei Seminari, fra i tre principi che loro propose come programma della futura vita sacerdotale: « *digne ambulate, accipite librum et devorate illum* », il terzo era: « *Psallite sapienter et frequenter* ». « Fonte preziosissima di preghiera — commentava l'Augusto Pontefice — è il Salterio che dovrà un giorno esservi familiare, e diventare pensiero dei vostri pensieri, sostanza viva della vostra vita consacrata... E' questa l'ora in cui dovete farvi uomini di preghiera; e allora, quanta luce, soavità, calma, equilibrio, e anche quanto fascino sulle anime verranno a voi dalla familiarità del Salterio, nutrimento solido della vostra pietà » (o.c., p. 454s.).

Nella magistrale Enciclica « *Mediator Dei et hominum* », il Sommo Pontefice Pio XII di venerata memoria definisce la Liturgia: « l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo per mezzo della Chiesa » (*A.A.S.* 39, 1947, 522). Tale esercizio cominciò appena la Chiesa venne fondata, e poggia su tre pilastri:

« *Altaria,* dove il sacerdote rinnova, *sola offerendi ratione diversa,* il sacrificio della Croce.

Sacramenta, che sono i mezzi attraverso i quali gli uomini vengono a partecipare alla vita soprannaturale;

Laudis praeconium, offerto giornalmente a Dio Ottimo Massimo» (l.c., p. 522), e cioè «la preghiera del Corpo Mistico di Cristo, rivolta a Dio a nome di tutti i cristiani e a loro beneficio, essendo fatta dai sacerdoti, dagli altri ministri della Chiesa e dai religiosi a ciò dalla Chiesa stessa delegati» (l.c., p. 573).

E' di pochi mesi la promulgazione del Motu Proprio « *Rubricarum instructum* », dettato dalle sollecitudini pastorali del Santo Padre, perchè anche questo terzo dovere sacerdotale della *Laus perennis* venga offerto a Dio con fervorosi sentimenti di adorazione e in forma sempre più devota e degna.

La storia del Breviario è la storia di venti secoli della pietà della Chiesa; l'origine è l'amore di Cristo per il suo Padre Celeste che vuole magnificare, e che continua incessantemente in cielo la lode e la glorificazione iniziata nella sua vita fra gli uomini. Nel digiuno e nella preghiera Cristo comincia la sua missione per la redenzione del mondo (cfr. *Mt.* 4,2); mentre prega, si aprono i cieli e lo Spirito Santo scende su di Lui in forma di colomba e conferma la sua messianità (cfr. *Lc.* 3, 21); nella predicazione del Regno di Dio si apparta dai suoi Discepoli e passa le notti in preghiera (cfr. *Mt.* 1, 35); all'avvicinarsi della Passione, si ritira nel monte a fare orazione (cfr. *Lc.* 6, 12); nel momento di maggiore emozione e di intima espansione con gli Apostoli, dai quali deve separarsi e ai quali desidera lasciare un ricordo imperituro o permanentemente vivo di sé, pronunzia la commovente preghiera sacerdotale (cfr. *Jo.* 17); nel Getsemani la preghiera è dolorosa fino al sangue (cfr. *Lc.* 22, 43-44); sul Calvario, al compiersi del sacrificio della Croce, la preghiera è un abbandono nelle mani del Padre (cfr. *Lc.* 23, 46).

Nostro Signore ha molto pregato, e ha fatto della preghiera un precetto e un comandamento: « Oportet semper orare et non deficere » (*Lc.* 18 ,1). Il comandamento è raccolto fedelmente dai Discepoli: « Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione » (*Act. Ap.* 1, 14). Nella preghiera

scende sulla piccola Chiesa incipiente, raccolta nel Cenacolo, spaurita e timorosa, lo Spirito Santo, e i Discepoli escono dal Cenacolo per la conquista del mondo, riconfortati e decisi, vanno al Tempio in determinate ore, per la preghiera (cfr. *Act. Ap.* 3, 1; 10, 9); e quando i fedeli si moltiplicano e il lavoro apostolico minaccia di assorbire anche le ore della preghiera, vengono istituiti i Diaconi, perchè gli Apostoli possano dedicarsi esclusivamente «orationi et ministerio verbi» (*Act. Ap.* 6, 4).

Sorgono già le prime chiese; San Paolo scrive agli Efesini: « Implemini Spiritu Sancto, loquentes vobismetipsis *in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus,* cantantes et psallentes in cordibus vetris Domino » (*Eph.* 5, 18 s.); e ai Colossesi: « verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos *psalmis, hymnis et canticis spiritualibus,* in gratia cantantes in cordibus vestris Deo » (*Col.* 3, 16).

Già in queste espressioni Paoline si può vedere adombrato il sacro compito della *Laus perennis* della Chiesa orante. Ancora oggi la struttura fondamentale della sua preghiera ufficiale è « in *psalmis, hymnis et canticis spiritualibus* ». E la preghiera « oraria » che all'inizio si limitava alle ore essenziali del giorno, mattina e sera, finì per accendere l'animo dei più fervorosi, perchè più frequente fosse l'incontro con Dio. Scrive, infatti, Tertulliano: Non vi dispiaccia di pregare pubblicamente a determinate ore, specialmente alle ore cosiddette « comuni », cioè Terza, Sesta e Nona, che nella Sacra Scrittura sono ricordate con particolare rilievo: « De tempore non erit otiosa extrinsecus observatio horarum quarundam. Istarum dico communium quae diei inter spatio signant tertia, sexta, nona, quas solemniores in Scripturis invenire est ». (*De oratione,* P. L. 1, 1192).

Nel « *Testamentum Domini* », compilazione siriaca del secolo terzo, si legge: « Sia il Vescovo perseverante nell'orazione, giorno e notte, specialmente nelle ore prescritte: a mezza

notte, al sorgere dell'aurora, di buon mattino; di giorno a terza, sesta, nona, e la sera quando è l'ora d'accendere il lucernario ».

Una magnifica pagina, che si direbbe un commento spirituale alla recita odierna delle Ore Canoniche, è quella della *Traditio Apostolica,* un testo dei primi del secolo terzo (verso il 215), attribuito a S. Ippolito e preziosissimo per la storia liturgica: « Ciascuno adunque si sforzi di andare all'assemblea, dove lo spirito è vivo... All'ora di terza, se sei in casa, loda Iddio; se sei altrove, quando viene questo momento prega Iddio nel tuo cuore, poichè è a quest'ora che Cristo fu appeso sulla croce... Parimenti prega anche all'ora di sesta, poichè mentre Cristo era appeso sulla croce, questo giorno fu interrotto e ci fu una grande oscurità... All'ora di nona si prolunghi la preghiera e la lode... a questa ora Cristo, trafitto al costato, versò sangue ed acqua... Prega egualmente prima che il tuo corpo si riposi sul letto ». Poetica è, poi, la descrizione della preghiera a mezzanotte, quando « le stelle, gli alberi, e le acque si fermano per un momento, tutto l'esercito degli angeli loda Iddio insieme alle anime dei giusti » (*Traditio Apostolica,* c. 35, edito Dom Botte, pp. 68-72).

La « *Peregrinatio Aetheriae* », giornale di viaggio di una pellegrina spagnola in Terra Santa, narra minutamente la preghiera liturgica che a Gerusalemme si faceva nella « santa Anastasi », alle diverse ore del giorno e della notte, coll'intervento del popolo, e, nella parte terminale, del Vescovo « cum omni clero suo ».

Al « *laudis praeconium* », offerto a Dio nelle chiese cattedrali, si aggiungerà poi quello elevato al Signore in tutti i numerosi e fiorentissimi monasteri dell'Oriente e dell'Occidente, dove l'*Opus Dei,* secondo l'espressione di San Benedetto, sarà la principale occupazione della giornata, e avremo così la Chiesa tutta magnificando il Signore, sentendosi unita nel canto del Salterio: « Magnum plane unitatis vinculum, in unum chorum totius numerum plebis coire » (S. Ambrogio, P. L. 14, 925).

Dinanzi a questo coro universale di salmodie si sofferma, pieno di ammirazione e di santo giubilo, il Papa Pio XI nella Enciclica « *Caritate Christi* »: « *Quam iucundum sane caelo terraeque spectaculum praebet Ecclesia orans* - quale giocondo spettacolo offre al cielo e alla terra la Chiesa che prega, quando continuamente, durante tutti i giorni e tutte le notti vengono in terra cantati i Salmi scritti per divina ispirazione: *nulla per diem computatur hora, quae propria non consecretur liturgia* — nessuna ora del giorno è priva della consacrazione di una propria liturgia: ogni età della vita ha il suo posto nel rendimento di grazie, nelle lodi, nelle preci, nelle aspirazioni di questa comune preghiera del Mistico Corpo di Cristo che è la Chiesa » (*A.A.S.* 24, 1932, 186).

Deviazioni e allarme dei Concili

Questo coro però universale, questa *vox una totius Ecclesiae*, come direbbe S. Agostino (cfr. P. G. 36, 64), se fu sempre unisona nella sostanza — poichè gli elementi fondamentali dell'Ufficio Divino rimasero sempre la recita del Salterio e la lettura della Sacra Scrittura — non fu sempre unisona nella forma.

Molti sono i fattori che condussero, attraverso un processo di secoli, a questa dissonanza di forma: il sorgere, nel secolo XII, dei *Breviari*, cioè di testi abbreviati della Ufficiatura corale; anche la Curia Papale ebbe il suo *Breviarum secundum consuetudinem Romanae Curiae* che accettato dai Francescani e da essi divulgato, diverrà la base del Breviario Romano riformato da San Pio V; il fatto della cosiddetta *devotio moderna* del secolo XIV, che creò nuovi orientamenti nella preghiera; il fatto soprattutto che, nonostante gli sforzi fin da Gregorio VII per arrivare ad una certa uniformità liturgica, i Vescovi conservarono una grande libertà in materia di culto, sia per ciò che riguarda il Calendario, come per le letture agiografiche o patristiche, tanto che ogni diocesi di una qualche importanza

ed ogni famiglia religiosa finì per avere un suo Calendario, un suo Breviario e un suo Messale; a questo si aggiungano anche velleità classicheggianti al tempo del rinascimento: i delicati orecchi degli umanisti si sentivano feriti dal Latino della Chiesa, talché vennero in uso Breviari ispirati nella mitologia e stilizzati sulla lingua di Cicerone, nella credenza che ridotto il Breviario alla purezza latina, sarebbe stato recitato con maggiore devozione. Di tal modo la SS. Trinità divenne il *Triforme Numen Olympii*, la Vergine la « *Felix Dea* », la « *dearum maxima* » e addirittura la « *Nympha candidissima* »; vennero alterati gli Inni per sostituirli con altri di sapore oraziano. Ma, con buona pace del Cardinale Bembo, possiamo ben asserire ciò che fin da allora si osservò: « *accessit latinitas, sed recessit pietas* », senza dire che con tali velleità si accrebbe lo scompiglio, già enorme, dei libri liturgici; grande favore ebbe anche il famoso Breviario del Cardinale Quinones (in un quarantennio ebbe un centinaio di edizioni), moderato nell'amore alla classicità, ma sommamente ridotto, con proteste del Maestro Soto, il noto teologo del Concilio Tridentino.

Tutto ciò, coll'andare del tempo, condusse ad uno stato di vera e generale confusione, per non dire di vera anarchia, in tutta la vita liturgica, e in particolare sul Breviario. Si comprende, perciò, facilmente come nel Concilio di Trento risuonasse alto, generale ed urgente l'allarme. Uomini di santo zelo e di saggio consiglio intervennero nella questione. Fra questi ci piace ricordare San Carlo Borromeo. Questi, però, inviando materiale utile per la riforma del Breviario al Cardinale Simonetta che l'aveva richiesto, faceva osservare che « Nostro Signore non vuole che si ritardi la spedizione del Concilio per conto del Breviario ». Per questa ragione e per la vastità della impresa e per le tante difficoltà di giungere ad un criterio concorde di lavoro, i Padri, alla fine della XXV ed ultima Sessione del Concilio, decisero di lasciare al Romano Pontefice il compito della riforma del Breviario e del Messale. Il Papa Pio IV approva la decisione ed immediatamente si pone al lavoro. Alla morte gli succede San Pio V che segue la stessa linea del suo

predecessore, così che nel 1568 esce il *Breviarium Romanum ex Decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V P. M. iussu editum. Romae a.* 1568, promulgato con la Bolla « *Quod a Nobis* », che da allora fino ad oggi viene stampata nella parte introduttiva del Breviario. Il Santo Pontefice abolisce il Breviario di Santa Croce, ossia del Cardinale Quinones, perchè troppo breve; sopprime tutti gli altri Breviari, ad eccezione di quelli che hanno una esistenza di duecento anni; revoca tutti i permessi dati precedentemente, qualsiasi consuetudine e privilegio, ed ordina che al nuovo Breviario « *nihil mutandum, addendum, retrahendum* ». Il Breviario di San Pio V fu accolto con grande soddisfazione dal Clero secolare e regolare, sicchè ben si può affermare che si cominciava a riudire la *una vox totius Ecclesiae*.

Tuttavia ben presto, per forza di cose, intervenne una modificazione resa necessaria dalla riforma approvata da Gregorio XIII al Calendario Giuliano, che sarà poi chiamato « Gregoriano ».

Modificazioni furono introdotte anche da Sisto V, che oltre ad inserire di nuovo alcuni Santi già tolti dal Calendario, curò la revisione e la correzione della Volgata, e volle conformarvi i libri liturgici. L'opera di Sisto V fu completata dal successore Clemente VIII, così che al titolo primitivo « *Breviarium Romanum... restitutum... editum iussu Pii V P. M.* », fu aggiunto: « *et Clementis VII auctoritate recognitum* ». Si ebbero modificazioni anche negli Inni sacri da parte di Urbano VIII, amante della cultura classica. Un ricordo speciale dobbiamo qui al Pontefice Sisto V, il quale, con la Bolla « *Immensa aeterni Dei* » del 1588, istituiva la Sacra Congregazione dei Riti, assegnandole il compito esclusivo di sorvegliare conservare e correggere tutto ciò che entra nel vasto campo della Liturgia e in particolare modo i Libri liturgici.

Nè possiamo dimenticare il « Magister noster », Benedetto XIV, che, più che una revisione, ideò una nuova redazione del Breviario con criteri molto ampi, specialmente nello esame delle Lezioni dei Santi. Per due anni tenne il mano-

scritto sul tavolo di lavoro per rivederlo e correggerlo personalmente, ma non giunse a pubblicarlo per il sopravvenire della morte.

Le riforme dell'epoca moderna

Dal secolo XVIII si può passare senz'altro alla epoca moderna, caratterizzata dalla riforma di San Pio X. Naturalmente, in ogni Pontificato vi furono ritocchi nel Breviario, specialmente con l'introduzione di nuovi Santi; al Concilio Vaticano furono presentati diversi progetti di riforma, ma nessuno poté essere preso in esame per le note vicende che interruppero quel Concilio.

Il Santo Pio X segna, come San Pio V, un'altra bellissima pagina nella storia del Breviario Romano. La sua fu una riforma di equilibrio, poichè in essa vennero saggiamente armonizzati il Temporale e il Santorale; si ritornò all'uso antico di recitare l'intero Salterio nello spazio di una settimana, con una sapiente distribuzione dei Salmi. Fu una riforma che rivela un profondo senso pastorale, per rendere la recita delle Ore più rispondente alle esigenze apostoliche dei Sacerdoti, e la lettura delle Lezioni più proficuo; riforma illuminata, poichè si prospetta una revisione delle Lezioni, particolarmente dei Santi, per liberarle dalle scorie che non alimentano la soda pietà; riforma completa, giacchè il Santo Pontefice non solo si occupò del Breviario, ma anche della Musica sacra, che completa lo splendore del culto divino ed eleva lo spirito a Dio.

Allo scoppio della prima guerra mondiale, il Papa Pio X fu chiamato dal Signore a ricevere il premio delle sue fatiche apostoliche e della santità della sua vita.

Ed eccoci alla vasta opera liturgica del Papa Pio XII.

Tutti noi, che ne siamo stati testimoni oculari ed auricolari, possiamo attestare quanto essa abbia contribuito al progresso della scienza e della pietà liturgica. Lungo sarebbe descriverla qui nei suoi particolari, nè è necessario, dato che a tutti noi essa è presente. Ci limiteremo ad indicare i punti che

direttamente si riferiscono all'Ufficio Divino, e cioè: la nuova traduzione del Salterio, voluta da Pio XII allo scopo di rendere più chiaro e intelligibile il contenuto dei Salmi; l'Enciclica « *Mediator Dei et hominum* », considerata come la *Magna Charta* della Liturgia; ed, infine, il Decreto relativo alla semplificazione delle Rubriche.

Il Decreto « *de rubricis ad simpliciorem formam redigendis* » non ebbe nella intenzione del Sommo Pontefice Pio XII un carattere generale, ossia non doveva estendersi a tutte le Rubriche, nè aveva carattere definitivo; esso fu piuttosto un saggio per iniziare uno snellimento del Breviario, iniziativa auspicata da molti Vescovi e Sacerdoti in cura di anime. Nonostante questo carattere limitato e transitorio, il Decreto fu accolto universalmente con grande favore, come tutti noi ben sappiamo, e ciò indusse il Santo Padre Pio XII ad ampliare lo studio per una riforma completa delle Rubriche, rispondente alle esigenze odierne della Chiesa.

Nel maggio del 1956, per espresso desiderio di Sua Santità Pio XII, la Sacra Congregazione dei Riti interrogò l'Episcopato di tutto il mondo, chiedendo proposte, suggerimenti e indicazioni su quanto si riferiva alla riforma del Breviario, e dall'esame del materiale raccolto si vide che era opportuno, nel quadro più vasto della riforma generale della Liturgia, procedere ad uno studio organico per una completa e sistematica semplificazione delle Rubriche e ad una loro vera e propria codificazione.

Mentre il lavoro preliminare procedeva alacremente, il Sommo Pontefice Pio XII venne a mancare. Il suo Successore, Giovanni XXIII, non solo incoraggiò l'iniziativa del Predecessore, ma volle che si venisse ad una sollecita conclusione. Un nuovo elemento, poi, di grande importanza, veniva ad inserirsi nel corso del lavoro, e cioè la decisione annunziata da Giovanni XXIII di convocare prossimamente un Concilio Ecumenico. Non era forse questo il caso — si domandavano alcuni — di sospendere i lavori e rinviare al futuro Concilio la riforma delle Rubriche? Il Santo Padre ritenne che non con-

veniva, e stimò, anzi, che un riordinamento completo delle Rubriche avrebbe facilitato i lavori del Concilio Vaticano II. Di qui il Motu Proprio « *Rubricarum instructum* », pubblicato il 25 dello scorso luglio.

Un testo unico, completo e chiaro

I giornali e le riviste parlarono subito di rinnovamenti dei Libri liturgici, di abbreviazioni nella recita dell'Ufficio Divino, di variazioni nel rito della celebrazione della Messa, ossia si soffermarono su punti che possono avere ed hanno attinenza con la codificazione delle Rubriche e che ne possono essere una conseguenza, ma senza valutarne l'entità e la portata e, molto meno, senza approfondire il vero significato delle nuove disposizioni.

Lo scopo del *Motu Proprio* non è, infatti, quello di una riforma diretta degli elementi che costituiscono il Breviario (Salmi, cantici, lezioni, antifone, responsori, preci), quanto piuttosto quello di rivedere e mettere a punto il meccanismo, l'ingranaggio, ossia le norme in cui quegli elementi si muovono, pur prevedendo che in un nuovo riordinamento delle Rubriche si otterrà, oltre a una maggiore snellezza, altre modificazioni, soppressioni, semplificazioni di riti, come avviene, del resto, per qualsiasi riordinamento di leggi.

Lo scopo del *Motu Proprio* è appunto dare al complesso delle Rubriche del Breviario e del Messale Romano una forma migliore, un ordine più chiaro, una coerenza più logica e più armonica, e di riunire in un unico testo: « in meliorem forman redactus, clariore ordine digestus et in unicum textum contractus » (Lett. Apost. « *Rubricarum instructum* »). Enorme, infatti, era la mole delle Rubriche formatasi attraverso i secoli per le « *Emendationes, Variationes et Additamenta* » apportati, sì che il sistema rubricale « *abunde succrevit* » e, come osserva il *Motu Proprio*, non sempre con ordine sistematico e « *non sine primitivae perspicuitatis ac simplicitatis detrimento* ».

Alla base, infatti, del complesso rubricale stavano le *Rubricae Generales* preposte al Breviario e al Messale al tempo di San Pio V nel 1568 e nel 1570 rispettivamente; poi vennero le « *Additiones et Variationes* » enunciate nella Bolla « *Divino afflatu* » del Pontefice San Pio X, nel novembre del 1911; e ai due testi di legge venne ad unirsi il surricordato Decreto Generale della Sacra Congregazione dei Riti « *de Rubricis ad simpliciorem forman redigendis* ».

A questo insieme di testi ordinati dobbiamo aggiungere la lunga serie di *Decreti* e di *Risposte* a dubbi date dalla Sacra Congregazione dei Riti, sin dalla sua costituzione, per una esatta interpretazione e applicazione delle leggi rubricali. Si tratta di ben 4.400 Decreti che compongono i sette volumi della collezione dei *Decreta authentica* della medesima Sacra Congregazione. E si noti che tale collezione si arresta al 1926. E' evidente che un siffatto stato di cose desse luogo ad incertezze e a interpretazioni non sempre esatte della legge, con pregiudizio della dignità e della grandezza del culto divino.

E perchè, si ripete, non lasciare il riordinamento delle Rubrice ai Padri del Concilio, allo scopo che tutto si svolga in un piano più ampio e in concordanza con le decisioni da prendere in materia liturgica?

Alla domanda risponde espressamente il *Motu Proprio* « *Rubricarum instructum* », spiegando che in vista appunto del Concilio Ecumenico era necessario procedere al riordinamento delle Rubriche e farlo senza indugio, atteso anche il pensiero esplicito dell'Episcopato. Come abbiamo accennato, l'Episcopato aveva già dato il suo parere, quando venne interrogato dalla Sacra Congregazione dei Riti per ordine del Papa Pio XII, e nuovamente aveva insistito nei progetti di riforma nell'inviare al Santo Padre Giovanni XXIII le proposte di cui l'Episcopato era stato richiesto per i lavori del futuro Concilio Ecumenico. Anzi, l'Episcopato sottolinea l'urgenza improrogabile delle riforme.

Al Concilio Ecumenico, dichiara il *Motu Proprio*, saranno riservati gli « *altiora principia* » della Liturgia in vista

di procedere ad una riforma definitiva generale, la quale sarà favorita ed agevolata dall'avere in precedenza sgombrato il cammino dal groviglio di Rubrìche, che portavano solo intralci ed oscurità. Per questo, afferma il *Motu Proprio,* « memoratam vero Rubricarum Breviarii ac Missalis emendationem *diutus non esse protrahendam* ».

Nel redigere, del resto, tale emendazione, non si è ignorata nè sottovalutata la competenza del futuro Concilio Ecumenico, ed anzi, proprio perchè il Concilio dovrà decidere definitivamente della riforma, il « *Rubricarum instructum* » tiene conto della necessità o almeno della convenienza di conservare per il momento inalterati nella loro struttura generale i Libri liturgici in uso, consentendone ancora l'utilizzazione.

Quali i vantaggi del « *Rubricarum instructum*? ». Quello di offrire al Clero un testo unico, completo, chiaro e sicuro. Il Clero giovane specialmente potrà giovarsi della codificazione, utilizzando un testo che gli consenta una conoscenza sicura dell'ordinamento del culto divino e una preparazione adeguata per divenire il portavoce della Chiesa nel suo esercizio di preghiera e di lode a Dio.

La chiarezza materiale del testo della legislazione rubricale apporterà il vantaggio di una preghiera più serena e tranquilla, non turbata dalla eccessiva attenzione ad una serie di dettagli minuziosi non sempre necessari o utili.

Lo spirito del provvedimento

Con l'applicazione del nuovo « *Rubricarum instructum* » si avrà pure un certo alleggerimento del Breviario, desiderato non per rendere più lieve il dovere della preghiera, ma per potere armonizzarlo con altre mansioni che incombono il Sacerdote nel compimento del suo ministero, oggi reso più assorbente e più intenso. Sono le nuove forme di apostolato, le nuove esigenze della organizzazione parrocchiale, le più ampie necessità di formazione catechistica dei fedeli che finiscono per

assorbire una parte veramente notevole della giornata del Sacerdote. Non per questo dobbiamo restringere al minimum il dovere della preghiera nel Sacerdote, il quale, come continuatore dell'opera del Sommo Sacerdote e degli Apostoli, deve dire lui pure: « nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus » (*Act. Ap.* 6, 4). Ma è pur innegabile la necessità di una sapiente conciliazione che consenta al Sacerdote di esercitare il suo dovere di uomo di orazione, gustandone tutta la bellezza e ritraendone tutto il frutto spirituale.

Di qui due *hortamenta* che nel *Motu Proprio* pone in proposito il Santo Padre: l'applicazione del « *Rubricarum instructum* » ha abbreviato alquanto la recita del Breviario: « Hos autem et omnes qui Officio Divino persolvendo tenentur *paterno hortamur animo,* ut si quid in eodem divino officio breviatur, hoc maiore diligentia ac devotione compensetur ».

Sulle bellezze del Breviario, sulla efficacia della pregiera liturgica, sia essa oggettiva sia soggettiva, come effusione di amore a Dio e di aspirazione di avvicinarsi a lui, abbiamo un complesso di pagine, che diremmo ispirate, di Santi Padri e Dottori e di Scrittori di spiritualità, particolarmente sui Salmi che sono il nervo e il fondamento del Breviario. Tanto per citare un passo, quello amplissimo, di Sant'Ambrogio: « *Psalmus... benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor iucunditatis, laetitiae resultatio* » (*Enarratio in Ps.* 1, n. 9).

Insistenti gli elogi che fa San Gerolamo della potenza dei Salmi che egli pone a base della vita soprannaturale in Lettere alle sue discepole di spiritualità, e come fondamento di vita sacerdotale nella lettera a Nepoziano (cfr. per es. *Epist.* 107, 9: P. L. 22, 875). E l'accento di Sant'Agostino: « Et coram Angelis psallam tibi. Non coram hominibus psallam, sed coram Angelis psallam, *Psalterium meum, gaudium meum*: sed gaudium meum de inferioribus, coram hominibus est; gaudium meum de superioribus coram Angelis est » (*In Psalmum*

CXXVIII *enarratio*: P. L. 36, 1775). E il divino Poeta, « nullius dogmatis expers »:

« Te lucis ante » si devotamente
le uscìo di bocca e con si dolci note,
che fece me a me uscir di mente;
e l'altre poi dolcemente e devote
seguitar lei per tutto l'inno intero
avendo li occhi alle superne rote ».

(*Purg. VIII,* 13-18).

E' esattamente il pensiero di Sant'Agostino; « coram Angelis psallam »: « avendo li occhi alle superne rote », ossia tenendo gli occhi fissi alle sfere celesti, ove è la sede di Dio.

La seconda esortazione del *Motu Proprio* è dettata dallo zelo fervido del Santo Padre per la formazione e per il nutrimento sano e giornaliero della intelligenza del Sacerdote. Ricordiamo gli accenti fermi e decisi del Sommo Pontefice nelle giornate del Sinodo sul dovere dello studio: « studiare dunque bisogna e studiare per tutta la vita » (*Prima Romana Synodus*, p. 386). E' stata, pertanto, viva la preoccupazione dell'Augusto Pontefice al pensiero che, con l'applicazione del nuovo Codice delle Rubriche, sarebbe alquanto diminuita, nella recita del Breviario, la lettura delle Omelie dei Santi Padri, e per questo Egli esorta i Sacerdoti a non trascurare la meditazione dei « volumina Patrum tanta sapientia ac pietate referta ». Ciò, del resto, non solo come alimento della intelligenza e come forza morale della vita interiore del Sacerdote, ma anche come mezzo di apostolato prudente, sano e fecondo.

Nella luce di due nuovi santi

E sopra questo ambiente saturo di cristiana sapienza e di pietà liturgica, animato da propositi generosi e da gioiose speranze, nella visione di Sinodi gloriosamente compiuti e di Concili ardentemente attesi, scende, vivida e confortatrice, la luce che proiettano due eccelse figure, poste a brillare sul firmamento della Chiesa con le due canonizzazioni compiute, pochi mesi fa, dal Papa Giovanni XXIII: la canonizzazione di San

Gregorio Barbarigo e quella di San Giovanni de Ribera: « Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates » (*Dan.* 12, 3).

I due nuovi Santi si distinsero per l'austerità della vita e per un lungo faticoso e tenace apostolato a fine di ridare al popolo cristiano, dilaniato a quel tempo da atroci eresie e da degradanti sviamenti morali, la purezza della fede e la dignità dello spirito, mediante l'osservanza delle disposizioni del Concilio Tridentino; possiamo, quindi, considerare le due recenti canonizzazioni di buon auspicio, e i due Santi di valido aiuto e protezione alla santa impresa del futuro Concilio Vaticano II.

Il più bel dono, pertanto, e certamente il più gradito, che possiamo presentare al Santo Padre Giovanni XXIII all'inizio del terzo anno del Suo Pontificato, è, avanti tutto, quello della preghiera fervida e filialmente affettuosa per la incolumità e prosperità della Sua Augusta Persona: « *Dominus conservet eum* »; partecipare poi con voti ardenti alle Sue ansie in questa faticosa vigilia del Concilio Ecumenico; offrirGli, con umiltà e con lealtà, il nostro buon volere e la nostra collaborazione, qualunque possa essere; seguire i Suoi orientamenti nella sola aspirazione di magnificare il nome del Signore e glorificare la sua Chiesa.

« Scopo precipuo ed immediato del Concilio — afferma il Santo Padre — è presentare al mondo la Chiesa di Dio nel suo perenne vigore di vita e di verità e, con la sua legislazione aggiornata alle presenti circostanze » di far rifulgere, al cospetto del mondo intero, le bellezze della Sposa di Cristo; Cristo la volle « non habentem maculam aut rugam » (*Eph.* 5, 27), e perchè tale fosse, versò il suo sangue preziosissimo.

Continuatori dell'opera di Cristo, è nostro dovere porre ogni nostro sforzo perchè siano conosciute la magnificenza e le bellezze della Chiesa, sicchè, innamorati di essa, ne sentano tutti l'attrattiva materna, anche coloro che son fuori del gregge, e provino la nostalgia e l'ansia del ritorno, affinchè si realizzi, come Cristo desidera, un solo ovile ed un solo pastore.

I. - DISSERTATIONES

ETIENNE GILSON
de l'Académie Française

TROIS LEÇONS SUR LE PROBLEME DE L'EXISTENCE DE DIEU *

Les trois leçons qui suivent porteront sur l'interprétation des « cinq voies » et sur les problèmes qui se posent touchant leur sens. Il ne s'agira pas d'éclaircir le sens d'aucune d'elles en particulier, mais bien de définir l'attitude générale qu'il convient d'adopter en les interprétant. Chacune d'elles ne sera prise en considération que dans la mesure où ce sera utile pou éclaircir le problème ainsi défini.

Puisqu'il s'agit d'une difficulté à résoudre, on ne sera pas surpris ni troublé de nous voir d'abord accumuler les apories. D'abord, nous ne les inventerons pas à plaisir; elle existent et nous ne ferons que constater leur existence; ensuite, c'est de ces difficultés même que nous entendons obtenir une solution du problème qu'elles posent.

Cette étude se divisera en trois parties. La première aura pour objet de mettre en lumière les difficultés d'interprétation de ces preuves où tout lecteur de saint Thomas s'embarrasse, à moins qu'il ne décide de les ignorer. La deuxième se proposera de dire comment il convient d'interpréter ces preuves, ou voies, si l'on désire les accepter telles qu'elles se présentent dans les écrits du Maître. La troisième s'interrogera sur la question, inévitable pour des philosophes, de la validité du genre de raisonnements auquel saint Thomas fait appel pour conduire l'entendement à la conclusion qu'il existe un Dieu.

Entrons donc d'abord dans les difficultés, c'est la première condition si l'on veut pouvoir en sortir.

---

* A l'Université Pontificale du Latran, Rome 7, 9 et 10 décembre 1960.

Première Leçon

LE LABYRINTHE DES CINQ VOIES

Vers le début de son *Contra Gentiles* (I, 9, 5) saint Thomas fait observer qu'« entre tout ce qu'il convient de considérer touchant Dieu pris en lui même, il faut placer d'abord, comme le fondement nécessaire de toute l'entreprise, la considération des choses divines est nécessairement supprimée ».

Il s'agit ici de l'une des deux Sommes qui contiennent, de deux points de vue différents, l'exposé de la théologie scolastique de saint Thomas. Le *Contra Gentiles* se propose d'accumuler les raison qui mettent en évidence la vérité de la foi catholique et d'éliminer les erreurs contraires (I; 2). La *Summa theologiae* se propose d'exposer cette même théologie d'une manière simple et ordonnée, à l'usage de ceux qui débutent dans cette étude. Il s'y adresse à ceux qu'il nomme: *hujus doctrinae novitios* (S.T. Prologus). Dans les deux écrits, il s'agit de mettre les ressources de la raison naturelle au service de la vérité révélée qui constitue l'objet propre de la théologie. C'est précisément pourquoi, puisqu'il s'agit ici de ce genre de théologie que nous nommons aujourd'hui scolastique, celle qui se constitue en forme de science, mettant en oeuvre pour cela les ressources de la raison, démontrer l'existence de Dieu est la première chose à faire. Si l'on veut dire de Dieu tout ce que la raison naturelle peut en dire, il faut d'abord établir qu'il existe, car tant qu'on n'est pas certain que Dieu est, on ne saurait se poser utilement aucune question sur ce qu'il est [1].

---

[1] On distinguera soigneusement cette question d'une autre, toute différente, qui est de savoir si la démonstration philosophique de l'existence de Dieu (dont il est de foi qu'elle est possible à la raison) est le fondement de notre connaissance religieuse et surnaturelle de Dieu. Quoi qu'il en soit de cette deuxième question, ce n'est pas elle qui est ici en cause. Saint Thomas affirme seulement que, dans un écrit comme la *De veritate catholicae fidei contra Gentiles*, où le theologien appelle toutes les ressources de la raison philosophique à témoigner en

A. *L'écrit sur les Sentences*

En étudiant saint Thomas sur un point quelconque, il est toujours utile de commencer par ce qu'il en dit dans son écrit sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Comment saint Thomas y démontret-il l'existence de Dieu?

Une première difficulté nous arrête aussitôt: saint Thomas at-il donné des démonstrations de l'existence de Dieu, dans les *Sentences?* La question ne se pose pas à propos du *Contra Gentiles;* le livre I, ch. 13 a pour titre: *Rationes ad probandum Deum esse.* Aucune hésitation n'est donc possible. De même, dans la *Somme de Théologie,* après avoir demandé: Si l'existence de Dieu est démontrable? saint Thomas écrit le célèbre article 3 de la question II: *Utrum Deus sit?* Si l'on trouvait quoi que ce soit de semblable dans le commentaire sur Pierre Lombard, la question ne se poserait pas, mais qu'y trouve-t-on?

Dans cet écrit, dont la première partie date d'environ 1256, saint Thomas suit l'ordre des Sentences De Pierre Lombard, c'est à dire, en gros, celui du *Symbole des Apôtres.* Il commence donc par le premier des articles de foi: *Credo in Unum Deum.* Puisque nous partons de notre foi en Dieu, nous n'avons pas à démontrer son existence. Le théologien pose donc d'emblée la question: *Utrum Deus sit tantum unus?* Pourtant, il est difficile de prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu sans prouver en même temps qu'il y en a un. De là une série de considérations qui ressemblent beaucoup à ce que notre théologien considère ailleurs comme des preuves de l'existence de Dieu mais dont la conclusion n'est pourtant pas que Dieu existe, mais qu'il est unique.

Un premier argument est pris des degrés de perfection

---

faveur de la foi chrétienne, l'existence d'un Dieu est la première des conclusions que la raison doive établir. En effet, tant que l'existence de son objet n'est pas démontrée, la théologie ne peut rien en démontrer. Au contraire, comme on va le voir, parce qu'il y tient la vérité de la foi pour acceptée, saint Thomas n'apportera pas de preuves de l'existence de Dieu dans le commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard.

dans les natures: « toute nature qui se rencontre en plusieurs par mode de priorité et de postériorité, descend d'une nature première par qui elle est possédée parfaitement... Or l'entité (*entitas*) se rencontre en beaucoup par mode de priorité et de postériorité. Il doit donc y avoir un premier être, tout parfait, dont tous les êtres tiennent leur existence. Cet être est Dieu. Il y a donc un Dieu » (I *Sent.* d. 2, q. I, a. I). Notez la formule de la réponse: *Est igitur unus Deus.* Il y a un seul Dieu; donc, évidemment, il y en a un; pourtant les deux problèmes sont distincts et, en fait, l'unicité de Dieu est la seule conclusion directement prouvée ici par saint Thomas d'Aquin.

Une remarque semblable s'applique au deuxième argument pris de la perfection divine: il ne peut pas y avoir deux dieux dont chacun, quoique distinct de l'autre, serait parfaitement bon: *Ergo empossibile est esse plures Deos.* Ici encore, c'est donc bien l'unicité de Dieu qu'il s'agit de démontrer.

Le troisième argument en faveur de cette conclusion est encore plus saisissant. Je demande la permission de le citer en entier, car une leçon entière n'en épuiserait pas la substance:

> Ce dont l'être (*esse*) et la quiddité ne diffèrent pas, ne peut pas être participé quant à la quiddité ou l'essence, à moins que son être (*esse*) aussi ne soit participé. Or chaque fois que l'essence de quelque chose est divisée par participation, la même essence est divisée quant à sa notion (*rationem*), mais non quant au même être (*esse*). Il est donc impossible, pour ce en quoi l'essence et l'être ne sont pas distincts, qu'une participation essentielle soit divisée ou multipliée. Or Dieu est tel (*i.e. son essentia n'est pas distincte de son esse*); il est donc impossible que la Divinité soit multipliée ou divisée, et par suite il ne peut y avoir qu'un seul Dieu (*et ita erit unus tantum Deus*).

Tout l'argument confirme le passage bien connu, et d'ailleurs si beau, du *De ente et essentia* où, s'élevant par degrés

de la considération des substances matérielles, composées de matière, de forme ou essence et d'*esse,* aux substances séparées, composées seulement d'essence et d'*esse,* saint Thomas s'élève avec Avicenne jusqu'à la notion d'un Dieu dont l'essence ne soit rien d'autre que l'*esse,* c'est à dire qui soit l'*esse* à l'état pur: *esse tantum.*

La parenté des deux textes ne s'explique pas seulement par leurs dates; elle suit de la nature des idées mêmes, car si Dieu n'est rien qu'*esse,* sans essence participable quant à sa notion, il ne rentre en aucun genre, et donc il est unique. Ici encore, c'est bien l'unicité de Dieu que l'argument établit, mais comment prouver que Dieu est *esse tantum* sans prouver en même temps qu'il existe? Il reste pourtant que ni dans les *Sentences,* ni dans le *De ente et essentia,* ni dans aucun autre de ses écrits où le même argument se rencontre, saint Thomas ne l'ait présenté comme une des preuves de l'existence de Dieu. Bien plus, là où saint Thomas propose explicitement des preuves de l'existence de Dieu, il ne fait pas usage de ce raisonnement. Ce n'est pas l'une des *quinque viae,* et il n'est pas inclus dans la synthèse si complète du *Contra Gentiles.* D'où cette simple question: est-ce ou n'est-ce pas une preuve de l'existence de Dieu?

C'est un point sur lequel on dispute sans arriver à se mettre d'accord. Mgr Martin Gillet, O.P., a vu dans l'argument tiré de la distinction réelle entre l'essence des choses et leur existence la preuve de l'existence de Dieu « la plus directe » et « la plus profonde » (2). J'ai moi-même pensé et écrit à peu près la même chose; pourtant, au temps même où je le pensai, je ne pouvais me délivrer d'un doute: si c'était là vraiment la preuve de l'existence de Dieu la plus directe et la plus profonde, il est étrange que tout se passe comme si

(2) Le passage du *De ente et essentia* en question se trouve dan l'édition M.-D. Roland-Gosselin O.P. (Paris, Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948) au ch. V, début, p. 37. Pour la dernière remarque, voir St. M. Gillet, O.P., *Thomas d'Aquin,* Paris, Dunod, 1949, p. 67.

saint Thomas lui-même ne s'en était pas aperçu, puisque jamais, en aucun de ses écrits, il n'en a fait explicitement usage.

Il est facile de comprendre que, comme je l'ai fait longtemps moi-même, on tienne cette haute considération de la nature de Dieu pour une preuve de son existence, car c'est en effet la plus belle, si c'en est une; et c'est la plus profonde, puisqu'elle atteint directement, par delà l'essence, le coeur même de l'être divin. Mais toute preuve thomiste de l'existence de Dieu part d'une donnée perceptible au sens; or nous avons bien une expérience sensible immédiate et évidente de l'*ens,* mais non pas de l'acte d'*esse*. Pris en lui-même, cet acte n'est accessible qu'à l'abstraction métaphysique la plus haute. Il est la réponse ultime à la question: qu'est-ce que Dieu? On ne saurait donc en partir pour établir son existence. Trop de philosophes et théologiens ont d'ailleurs rejeté la notion thomiste d'*esse* pour qu'on en use comme d'une évidence immédiate. J'ai donc cessé de tenir cet argument pour une preuve proprement dite de l'existence de Dieu (3). Mais d'autres pensent différemment. Par exemple, Mr le chanoine F. Van Steemberghen estime qu'il y a là une preuve presque entièrement satisfaisante. En lisant le travail qu'il a consacré à cette question (4), chacun pourra du moins se convaincre qu'il y a désaccord entre les interprètes de saint Thomas sur ce point: on ne sait pas avec certitude s'il s'agit ou non d'une preuve de l'existence de Dieu.

Quant aux autres preuves du commentaire sur le Sentences, le même historien et philosophe estime que ce sont de vraies preuves et même qu'elles sont très utiles pour nous délivrer de ce qu'il nomme le « fétichisme des *quinque viae* » (5).

---

(3) E. Gilson, *La preuve du De ente et essentia,* in *Acta III congressus thomistici internationalis,* (11-17 *septembris*), collection *Doctor Communis,* (1950), pp. 257-260.

(4) Fernand Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin,* dans *Mélanges de Ghellinck,* vol. II (Louvain 1951) pp. 837-847.

(5) Fernand Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le*

Mais il ne cherche pas ces preuves dans I *Sent.* I, 3, 1, 1, que nous avons pris en considération, il les trouve dans la distinction III, q. 1, art. 3: *Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturam.* Cet article est un commentaire du texte célèbre de saint Paul, Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei...,* etc. Une autre ambiguité nous attend donc. En effet, on ne peut connaître Dieu sans connaître qu'il existe; pourtant, ni dans Pierre Lombard ni dans le commentaire de saint Thomas, on ne trouve de démonstration proprement dite de cette vérité, que Dieu existe. Mr F. Van Steenberghen reconnait que les preuves qu'il croit trouver dans cet article sont présentées sous une forme « plutôt sommaire » et « sans démonstration » (6). Voila de bien étranges preuves! En fait, les seules que son historien trouve en ce passage sont celles qu'il y apporte. Plutôt que de dénoncer ces ' preuves ' comme insuffisantes, il serait plus sage de se demander d'abord si saint Thomas lui-même a voulu y donner des preuves (7). Mais ce n'est pas là notre problème. Ce que nous pouvons conclure de ce cas particulier est qu'il est le premier de plusieurs autres où l'on se sent incapable de décider avec certitude *si ce qu'on lit dans le texte de saint Thomas est, ou non, une preuve de l'existence de Dieu.*

Scriptum super Sententiis 'de saint Thomas', dans *Studia mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin, O.P.,* Brugis Flandrorum, De Tempel, s.D., pp. 331-349. La position de l'auteur se comprend plus facilement si l'on tient compte de ses idées personnelles sur le problème. Elles sont philosophiques au moins autant qu'historiques: *Le problème philosophique de l'existence de Dieu,* dans *Revue philosophique de Louvain,* 45 (1947), particulièrement pp. 5-6, 151-153, 163-164, 167-168, 310-312.

(6) Sur la nature sommaire et « sans démonstration » de ces preuves, voir *Le problème philosophique,* p. 349, 4.

(7) Dans *Sent.* I, 3, 1, 3 saint Thomas part de l'analogie entre les créatures et Dieu (donc on sait que Dieu existe) pour faire voir qu'il est possible de tirer des créatures une certaine connaissance de Dieu. C'est donc bien de sa nature qu'il est question, non de son existence. Ceci est confirmé par le fait que saint Thomas invoque l'autorité de Denys pour établir que Dieu peut être connu *per causalitatem, remotionem, eminentiam.* D'où la conclusion: « et ideo angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus secundum statum viae, bonis et malis ».

B. *La* prima via *et la* secunda via

Avec le *Contra Gentiles* et la *Summa theologiae,* nous l'avons déja noté, l'hésitation n'est plus possible. Saint Thomas entreprend de démontrer qu'il existe un être que nous nommons Dieu, ou, si l'on préfère, que l'être que tous nomment Dieu, existe. Rappelons que l'objet des deux écrits n'est pas le même: le premier s'adresse surtout aux incroyants et aux purs philosophes, on peut donc s'attendre à y trouver des démonstrations complètement dévéloppées; le deuxième s'adressant aux commençants en théologie, se contentera de preuves qui, substantiellement les mêmes, se présentent sous une forme plus simple.

Quelques remarques préliminaires s'imposent pourtant. D'abord, dans le *Contra Gentiles,* le saint ne prétend apporter aucune preuve personnelle de l'existence de Dieu. Celles qu'il annonce sont *rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.* Il se tiendra donc aussi près que possible de ses sources philosophiques, puisqu'il fait profession de s'en inspirer. Dans la *Summa theologiae,* où il ne fait aucune déclaration de ce genre, saint Thomas se sentira libre de remanier assez librement le mode de présentation des arguments qu'il emprunte aux « philosophes » et aux « Docturs catholiques ».

Une deuxième remarque, facile à vérifier, est que le *Contra Gentiles* contient quatre preuves de l'existence de Dieu: deux empruntées d'Aristote; une qui se fonde sur des raisons empruntées d'Aristote; une empruntée de saint Jean Damascène, mais confirmée par Averroès, sans doute pour donner satisfaction aux philosophes que l'autorité d'un Docteur catholique ne suffirait pas à rassurer. La preuve supplémentaire apportée par la *Summa theologiae* sera examinée en son temps.

Dans ce groupe de quatre ou de cinq voies, les deux premières présentent une difficulté d'interprétation qui leur est commune.

Dans l'intention de saint Thomas la première voie, qui se prend du mouvement, est distincte de la deuxième voie, qui se prend de la cause efficiente. Ceci est certain: il n'y aurai pas une une première et une deuxième voie si la deuxième n'était autre que la première. En outre, dans la pensée de saint Thomas, il est certain que les deux voies en question ont été suivies par Aristote. Le texte de *Contra Gentiles,* I, 13, 2 est décisif à cet égard: « Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis ». Ayant exposé ces deux manières de prouver Dieu à partir du mouvement, le saint ajoute (I, 13, 33): « Procedit autem Philosophus alia via... ». Les deux premières voies relèvent donc à ses yeux d'une même philosophie, qui est celle d'Aristote.

La difficulté d'interprétation qui leur est propre est de savoir en quoi elles se distinguent. En effet, la première se prend du mouvement, posé comme un fait. Tout ce qui se meut est mu par un autre, mais on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes; il faut donc en venir à un Premier Moteur, que l'on nomme Dieu. La preuve se tire donc de la cause du mouvement. Pour des raisons sur lesquelles on pourrait spéculer sans obtenir de certitude, Saint Thomas ne nomme pas ici la *causa movens,* mais c'est bien d'elle qu'il s'agit. Comment autrement pourrait-elle conclure, comme elle fait, à l'existence d'un *primum movens?*

Permettez-moi à présent de vous poser une question, et de faire un pari sur ce que, dans la plupart des cas, sera votre réponse. La question est: comment comprenez vous la nature de la cause motrice? Et je ne cours pas grand risque en pariant que, dans la plupart des cas, la réponse sera quelque chose comme ceci: la cause motrice est la cause efficiente du mouvement. J'ajoute que cette réponse est parfaitement correcte dans la doctrine de saint Thomas lui-même, selon qui toute cause qui se trouve, en un sens quelconque, à l'origine d'un changement, est une cause efficiente. Supposons donc

que la réponse soit correcte, une question devrait aussitôt se poser: en quoi la première voie diffère-t-elle de la deuxième? En effet, si la cause motrice est un cas particulier de la cause efficiente, la première preuve de l'existence de Dieu se fait déja par la cause efficiente; mais alors comment saint Thomas peut-il introduire la deuxième preuve en disant: *secunda via est ex ratione causae efficientis?* Il n'est guère d'interprète qui n'ait, à quelque moment, perçu cette difficulté, mais on passe outre pour ne pas compliquer inutilement l'exégèse du texte des deux Sommes. L'un d'eux a pourtant formulé en clair la nature du problème. Dans un important article publié il y a presque quarante ans de cela (8), le P. Paul Gény S.J. a fait remarquer l'inconséquence à laquelle se résignent beaucoup d'interprètes. On peut d'ailleurs résumer librement comme suit les inconvénients qui résultent de cette ambiguïté. Si la cause motrice est cause efficiente, il n'y a plus cinq voies, la deuxième se réduisant à la première, il n'en reste plus que quatre. En outre, puisque les notions de mouvement et de changement s'équivalent, prouver l'existence d'un Premier Efficient serait la même chose que prouver celle d'un Premier Moteur. La différence entre les deux preuves n'est plus alors que verbale. Elle ne peut être rien de plus si la cause du mouvement est une cause efficiente et si, à son tour, la cause efficiente est la cause du mouvement.

Nous chercherons, dans la leçon suivante, comment sortir de cette difficulté; pour le moment, il aura suffi de la signaler.

---

(8) P. Gény S.J., *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu,* dans *Revue de Philosophie,* 31 (1924), pp. 576-601 Il va sans dire que bien des réponses ont été à cette question. Par exemple, celle du R.P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature,* Paris 1920, p. 266. Selon ce théologien, la première voie est prise des causes du devenir, la deuxième considère l'être des créatures. Ceci est vrai, mais le devenir a pour terme l'être et, inversement, dans l'ordre sensible d'où part la preuve, la production de l'être est un devenir. Cette interprétation conduirait à poser, avec la première voie, un Premier Moteur qui serait la cause du devenir des êtres, mais non de leur être, ce qui est difficile à concevoir.

C. *La* tertia via

La troisième voie se prend de la considération du possible et du nécessaire: on ne peut remonter à l'infini dans la série des êtres qui ne sont que possibles, autrement rien n'existerait; il faut donc poser un être qui soit nécessaire, non en vertu d'un autre, mais par soi. Cet être est Dieu.

Cette troisième voie ne figurait pas dans le *Contra Gentiles*. Nous avons dit qu'il y a quatre voies seulement dans cet écrit; la troisième voie de la *Somme de théologie* est celle qui manque.

Pourquoi cette absence? J'avoue ne pas le savoir. On dira peut être que, lorsqu'il écrivit le *Contra Gentiles*, saint Thomas n'avait pas encore trouvé ou inventé cette preuve? Malheureusement le contraire est certain, car on en trouve un exact équivalent dans la première des deux Sommes, seulement, au lieu de s'y trouver au livre I, ch. 13, avec les autres preuves de l'existence de Dieu, il se trouve au livre II, ch. 15, par. 6, où saint Thomas établit que Dieu est pour tous les êtres la cause de leur existence. Qu'on veuille bien comparer les deux textes, le parallélisme en est frappant. Ce n'est pas surprenant. Dans *Contra Gentiles*, II, 15, 3, saint Thomas établit successivement: *quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse;* ensuite: qu'on ne peut remonter à l'infini dans la série des nécessaires qui tiennent d'ailleurs leur nécessité, puis il conclut; il ne peut y en avoir qu'un seul, comme on l'a montré plus haut (lib. I, cap. 42): *Et hoc est Deus*. C'était une preuve de Dieu toute faite, rien n'empêchait saint Thomas de l'ajouter aux autres; il s'est contenté plus tard de l'insérer dans la *Summa theologiae*, comme l'une des cinq voies.

On dira que la chose importe peu puisque, en reprenant plus tard cet argument, saint Thomas l'a sérieusement retouché pour en faire une preuve de l'existence de Dieu. Le fait est certain, mais il ne lève pas la difficulté. D'abord, il reste de toute manière un peu déconcertant que l'argument

qui, dans une des Sommes, prouve que tout à été créé par Dieu, serve dans une autre à prouver que Dieu existe. Ensuite, parlant et discutant en détail les retouches apportées à l'argument pour en faire une preuve de l'existence de Dieu, le P. Gény fait observer qu'elles sont plutôt regrettables. La *Tertia via* ne le satisfait pas, et il dit pourquoi; au contraire, le passage correspondant du *Contra Gentiles* le satisfait pleinement; il y voit une preuve de l'existence de Dieu tout à fait satisfaisante et il propose même de substituer la rédaction du *Contra Gentiles* à celle de la *Summa theologiae* qui, sans être positivement fautive, a un peu gâté la première.

On arrive ainsi à cette conclusion paradoxale, que la *Tertia via*, qui est une preuve de l'existence de Dieu, en donne une démonstration moins satisfaisante que le passage correspondant du *Contra Gentiles*, qui n'en est pas une. En outre, il faut alors admettre que saint Thomas lui-même, qui devait pourtant comprendre le sens de son propre texte, ne s'est pas seulement aperçu de ce qu'il faisait. Je ne dis pas que ce soit impossible. Absolument parlant, un passage qui ne se propose pas de prouver l'existence de Dieu peut en être une meilleure preuve qu'un autre qui se propose de la prouver. Je me permets seulement de penser que cela est bien extraordinaire et que, si cela est vrai, l'interprétation de la troisième voie devient difficile, puisqu'il faut en chercher la formule correcte là où son auteur prouve autre chose (9). On pourrait d'ailleurs accumuler les interprétations différentes qui furent données de cette preuve. Le seul fait qu'elles existent (10) suffit à confirmer l'impression d'incertitude qui règne sur le sens et la portée de la démonstration (11).

---

(9) Savoir, qu'il n'est rien qui ne soit créé par Dieu.

(10) Sur ce point, PAUL GÉNY, *art. cit.*, pp. 575-601.

(11) Voir sur ce point A.D. SERTILLANGES, O.P., *A propos des preuves de l'existence de Dieu. La troisième voie thomiste*, dans *Revue de Philosophie*, 32 (1925), 319-330. Même auteur: *Le P. Descoqs et la tertia via*, dans *Revue thomiste*, 9 (1926), 490-502 (répond aux objections du P. DESCOQS, S.J. dans *Archives de Philosophie*, 1926, pp. 490-503. L. CHAMBAT, O.S.B., *La tertia via dans saint Thomas et Aristote*, dans *Revue thomiste*, 1927, pp. 334-338 (cf. Ch.-V. HÉRIS, O.P. dans

D. *La* quarta via

A la différence de la troisième voie, la quatrième qui est commune aux deux Sommes c'est celle que l'on nomme communément la preuve par les degrés de perfection. Saint Thomas lui même dit: *ex gradibus qui in rebus inveniuntur.* L'argument se décompose en deux moments: dans chaque genre, le plus ou le moins se disent par rapport à un absolu; deuxièmement, dans chaque genre, l'absolu est la cause de tout ce qui s'y trouve contenu. D'où la conclusion: il y a donc qualque chose qui est, pour tous les êtres, la caus de leur être et de toutes les perfections. Cet être est Dieu.

Il n'est pas de preuve de l'existence de Dieu sur le sens de laquelle les interprètes se soient plus souvent et plus profondément divisés.

La raison principale de leur désaccord est que, bien que, dans les deux Sommes l'exposé de la preuve dise emprunter son principe de la *Métaphysique* d'Aristote, et particulièrement d'un texte sur le sens duquel saint Thomas n'a jamais varié (Ia, 993b 24-31), il n'en semble pas moins évident que le ressort de l'argument est la métaphysique platonicienne de la participation. Que le plus ou le moins se disent par rapport à un absolu qui en soit la cause et qui, par conséquent, existe, n'est-ce pas là le procédé constant dont use Platon pour établir l'existence des Idées? On le nierait difficilement, et c'est de là surtout que nait le désaccord. Certains, plus aristotéliciens que saint Thomas, et presque qu'Aristote, récusent cette preuve comme constituant une enclave platonicienne dans un thomisme qu'ils veulent aristotélicien; d'autres, au contraire, tiennent la *quarta via* pour la preuve des preuves, précisément parce qu'elle inclut dans un même argument l'essence des deux

---

le *Bullettin thomiste,* 1928, pp. 317-320). M. Bouygues, *Exégèse de la tertia via de saint Thomas,* dans *Revue de Philosophie,* 32 (1932) 115-146. H. Holstein S.J., *L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas,* dans *Revue philosophique de Louvain,* 48 (1950) 354-370 (remarques de H.-D. Simonin, O.P., dans *Bullettin Thomiste,* 8 (1951) 237-241. U. Degl'Innocenti, *La validità della III Via,* in *Doctor Communis,* 1 (1954), 42-70.

grandes métaphysiques grecques: celle, aristotélicienne, de l'être, et celle, platonicienne, de la participation (12).

Notre objet n'est pas de trancher ce litige, mais simplement de le constater et d'en tirer la leçon qu'il comporte.

A lire tant de travaux sérieux, savants et aussi remarquables par l'érudition que par la pénétration philosophique, on éprouve un sentiment d'admiration, mêlé, il faut l'avouer, de quelque découragement. Il est beau que tant de bons esprits s'acharnent ainsi à élucider une pensée qu'ils aiment; il est regrettable qu'elle ait besoin de tant d'éclaircissements. En lisant toute cette littérature, on en vient à constater qu'il faut absorber une petite bibliothèque avant de prétendre découvrir le sens vrai de chacune des preuves. Tous n'en ont pas le temps, ni les moyens matériels. Une dizaine de travaux dispersés dans des périodiques rédigés en toutes langues, ou dans des livres parfois épuisés, plus le savoir requis pour comprendre les exégèses de spécialistes qui font appel à des sources doctrinales latines, grecques et même arabes parfois inaccessibles à saint Thomas lui-même, autant de conditions qui restreignent considérablement le nombre des lecteurs capables, non pas même de comprendre les démonstrations en question, mais du moins de s'y essayer. Car même si l'on s'impose ce travail d'érudition, l'effort philosophique reste à faire, qui est de loin le plus important. C'est dans le texte de saint Thomas et dans sa propre méditation, non dans des articles ni dans des livres, que le lecteur peut espérer comprendre la doctrine. Une fois aux prises avec dix interprêtes qui ne s'accordent pas toujours entre eux, que concluerons nous? Comment saurons-nous, ayant fait enfin notre choix, que celui que nous suivons ne nous éloigne pas du but plutôt qu'il ne nous en rapproche?

---

(12) Voir les articles de R. Joly, L. Chambat, Ch. Lemaitre et les remarques critiques de Ch.-V. Héris cités dans notre livre *Le thomisme,* Paris, J. Vrin, 1947 (5e ed.), p. 105, note 1. Parmi les travaux plus récents: P. Muniz, O.P., *La quarta via de Santo Tomàs para demostrar la existencia de Dios,* dans *Revista de Philosophia,* (1944) 385-433; 4 (1945) 49-101. V. De Couesnongle, O.P., *Mesure et causalité dans la quarta via,* in *Revue Thomiste,* 58 (1958) 55-75, p. 56, où la note 1 inclut des travaux dont l'objet, plus éténdu, inclut le problème de la quatrième voie.

Un excellent exemple nous est fourni par le plus récent travail sur la *quarta via* qui soit venu à ma connaissance [13], car le point de départ de l'auteur est précisément le spectacle de ces perplexités. Rappelant le fait trop certain que, sur cette question, « l'unanimité est loin d'être faite, même chez les thomistes », il fait observer qu'« on s'émerveille même de la richesse du petit texte qui a pu être l'origine de si beaux développements ». En effet, dans l'édition que j'ai sous les yeux, le texte de la quatrième voie occupe exactement douze lignes, alors que les commentaires rempliraient des volumes. Malheureusement, pour remédier à cette situation, notre auteur ne dispose que d'une seule ressource: ajouter un commentaire à ceux qui précèdent. Pour que ce dernier commentaire soit décisif, il s'en prend aux méthodes déjà suivies et propose à son lecteur d'examiner les textes parallèles, entendant par ce mot, « en premier lieu ces textes où, dans un même but, un raisonnement semblable est employé: on part de degrés constatés dans les choses pour conclure à l'existence de Dieu, dialectique ascendante si l'on veut », mais aussi, bien que leur valeur soit moindre quant à notre propos, les textes où saint Thomas « fait appel aux degrés dans une démarche inverse ou dialectique descendante ». On ne voit rien à reprendre à cette méthode; au contraire, il est certain qu'on ne peut l'appliquer sans apprendre beaucoup sur la pensée du maître, mais il faut se représenter l'opération sous forme concrète. L'auteur dresse une liste de, sauf erreur, dix sept passages 'parallèles' au sens qui vient d'être dit. Ces textes proviennent des oeuvres les plus diverses, allant du commentaire sur les *Sentences* à la collation sur le *Credo;* sauf un spécialiste travaillant dans une bibliothèque conventuelle ou universitaire, qui a sous la main les oeuvres complètes du Saint? Ce n'est pas tout. En interprétant ces passages parallèles, dont aucun n'est plus clair que celui de la *Summa theologiae,* l'au-

---

(13) V. De Couesnongle, *art. cit.,* p. 56 et 57.

teur fait entrer en jeu l'interprétation du P. G. Isaye, qu'il nous faut donc d'abord comprendre et comparer à l'interprétation qu'en propose son critique (car celle-ci peut être ou n'être pas exacte); ce faisant, nous constatons que le P. Isaye lui-même fait appel, pour s'en inspirer, à « la position du P. Maréchal sur le dynamisme de l'esprit »; nous voici donc tenus d'étudier le P. Maréchal, puis d'en comparer les conclusions à celles de saint Thomas d'une part et, d'autre part, à ce que lui fait dire le P. Isaye, ainsi qu'à ce que notre auteur pense du P. Maréchal, de l'interprétation du P. Maréchal par le P. Isaye et du rapport de l'un et l'autre à ce que lui-même pense de la position de saint Thomas. Personnellement, je dois avouer que je préfère en rester là. D'abord, quelle que soit mon estime pour l'oeuvre du P. Maréchal, je n'ai jamais été sûr de la bien comprendre. Elle me semble en tout cas beaucoup plus difficile à comprendre que celle de saint Thomas. En outre, chaque fois que, pour éclaircir le thomisme, on fait appel au « dynamisme de l'esprit », j'ai l'impression qu'on désire surtout faire dire par saint Thomas des choses qu'il n'a jamais dites. Enfin et surtout, semblable en cela au reste des hommes, je n'ai pas le temps. Si, pour comprendre les douze lignes de la *quarta via*, il me faut lire je ne sais combien d'autres livres (y compris les miens) accompagnés de controverses où l'interprétation de saint Thomas se multiplie par celles des controversistes, plus les interprétations des controversistes les un par les autres, et finalement par ma propre interprétation de toutes ces controverses, je peux, en m'embarquant dans cette aventure, saluer les douze lignes de saint Thomas et leur dire adieu pour toujours.

Je ne conteste nullement l'utilité de ces recherches, bien au contraire. Nous ne communiquons avec le passé que par l'histoire et l'histoire est une discipline conduisant à des certitudes approchées qui ne vont pas sans quelque désordre. Je ne me scandalise pas de ce désordre auquel j'ai contribué ma part. Seulement, si nécessaire qu'elle soit, l'histoire n'est pas ce qui importe le plus en l'occurrence. Il s'agit de savoir si

Dieu existe et si une certaine manière de prouver son existence s'impose ou non à la raison. Il ne faut pas que l'histoire de la philosophie élimine la philosophie. Il ne faut pas qu'elle dévore son objet. La situation n'est donc pas saine et il semble nécessaire de faire quelque chose pour la redresser.

E. *Le problème des cinq voies*

Pour faire court, je me permettrai de laisser de côté la cinquième voie, celle qui se prend du gouvernement du monde. Là aussi les désaccords ne sont pas rares, mais ils portent sur sa valeur métaphysique plutôt que sur son sens. Je désire au contraire insister sur un dernier problème, celui du sens qu'il convient d'attribuer, non plus à telle ou telle preuve en particulier, mais à l'ensemble des cinq voies.

Certains interprètes estiment qu'il est possible, et par conséquent nécessaire, d'organiser les cinq preuves de manière à en faire un seul tout. La raison qui conseille cette attitude est manifeste. Un simple regard sur les cinq voies révèle que chacune d'elles conduit à poser Dieu atteint d'un certain point de vue et connu sous un aspect particulier. Dieu est le premier moteur immobile, mais il est aussi la première cause; il est encore l'être nécessaire, et la perfection suprême, et la providence universelle. Pourquoi ne pas assembler les cinq voies en une seule, qui serait *la* preuve thomiste de l'existence de Dieu?

L'entreprise a été tentée plusieurs fois, mais jamais de manière plus heureuse que par l'illustre commentateur de la *Somme de théologie*, Dominique Bañez. Expliquant l'article de la Somme qui contient les cinq voies (I, 2, 5), Bañez fait voir que toutes les preuves peuvent s'organiser dialectiquement à partir d'une seule. Sa déduction est un chef d'oeuvre; sa rigueur est telle qu'elle ne se laisse pas résumer et je ne puis que vous y renvoyer. J'ajouterai seulement qu'il n'est pas nécessaire d'être Bañez pour tenter l'opération avec succès; avec un minimum de sens métaphysique, n'importe qui peut obte-

nir un résultat au moins passable. Partant de la troisième voie (Dieu est l'être nécessaire par soi), on peut passer à la quatrième (l'être absolu est la cause de tous les êtres relatifs); on passera de là à la deuxième (Dieu est le premier efficient), d'où l'on atteindra aisément la cinquième (parce qu'il est la cause première, Dieu est aussi la fin dernière à quoi tout est dirigé par sa providence).

On peut s'y prendre encore d'autre manière, car il y en a plusieurs de bonnes [14]. Je ne vois à ces entreprises qu'une

---

(14) Le problème est classique au moins depuis CAJÉTAN: voir son Commentaire *ad locum*. Selon lui, chaque preuve conclut qu'il existe un être immobile en un ordre déterminé (mouvement, causalité, etc.), mais qui, ou quel est ce être immobile? Saint Thomas ne le dit pas en cet endroit; il faudra attendre la question III pour le savoir. En définitive, saint Thomas prouve de cinq manières l'existence d'un seul et même être qui est vraiment Dieu. Néanmoins, remarque le P. GÉNY (*art. cit.*, p. 577), il restera toujours étrange que saint Thomas n'ait pas opéré lui-même la réduction des cinq voies à l'unité. Bañez a magistralement opéré cette réduction, dans un texte qu'il faut lire en entier comme une oeuvre d'art, mais dont voici l'essentiel.

« Secundo notandum, quod ut diximus in articulo precedenti ex creaturarum cognitione ad Dei cognitionem devenimus. Nam invisibilia cognoscimus per viam negationis; sempiternam virtutem per viam causalitatis; divinitatem per viam excellentiae. Et ad hos tres modos devenimus ex tribus quae inveniuntur in creaturis: creatura enim est ens et ab alio et ex nihilo. Ens dicit perfectionem, et quantum ad hoc cognoscimus Deum per viam excellentiae; alio dicit causalitatem, et per eam cognoscimus Deum per viam efficientiae; ex nihilo dicit imperfectionem, et per remotionem ejus cognoscimus Deum per viam negationis. Haec autem tria sunt quae Divus Thomas hic demonstrat de Deo: essentiam ejus in quarta ratione, ostendendo qualis sit, removendo ab ea omnem limitem perfectionis quae reperitur in creaturis; scilicet quod sit maxime ens; vim efficientiae et virtutem ejus in prima et secunda ratione; sempiternitatem vero in tertia; in quinta vero divinitatem per viam excellentiae.

« Ordo vero harum rationum talis est. Nam cum Deus cognoscatur per ea quae facta sunt, et id quod factum est, ut sic, respiciat virtutem facientis cujus est reducere aliquid de potentia ad actum, ideo demonstratur quod sit in natura aliquid omnino immobile et movens caetera. Et quia primum movens debet esse primum efficiens, alias moveretur a primo efficiente, ideo secundo demonstrat quod debet esse unum primum efficiens. Et quia hoc debet esse aeternum et a se, alias produceretur ab alio, debet in se habere perfectiones quas producit eminentiori quodam modo, ideo tertio demonstrat quod sit unum ens necessarium et a se; et quarto quod sit omnium entium nobilissimum et maxime tale; tandem quia ut docet Aristoteles 12 Metaph. a primo movente oportet provenire totam ordinationem universi, ideo ultimo loco probat ipsum esse omnium ordinatorem; in quo etiam implicite probatur ipsum esse ultimum finem omnium: efficiens enim primum et primus ordinator est ultimus finis ut dicitur 12 Metaph. ». D. BAÑEZ, *In 1a Partem*, q. 11, art. 3.

seule objection, c'est que saint Thomas lui-même n'a rien fait de tel. Au début de l'article 3, le Maître ne dit pas: Je vais proposer une seule preuve de l'existence de Dieu divisée en cinq parties. A la fin du même article, il ne dit pas davantage que les cinq voies peuvent s'organiser en une seule, dont il décrirait la structure. Saint Thomas dit seulement: « Respondeo dicendum, quod Deum esse quinque modis probari potest ». Il dit bien, *quinque modis;* le plus simple est donc d'admettre qu'il y a chez lui, non pas une, mais cinq preuves de l'existence de Dieu.

Pourquoi faire cette remarque si évidente? C'est que, le plus souvent, ceux qui organisent les preuves en une seule ne sont pas entièrement satisfaits par certaines d'entre elles; dans leur esprit, les moins fortes sont renforcées par les autres et le faisceau des cinq tient mieux que chacune en particulier. Mais le moins qu'on puisse dire est qu'on ne trouve chez saint Thomas lui-même aucune trace de cette inquiétude. Il ne dit pas: je vais proposer cinq preuves entre lesquelles vous ferez votre choix, ou que, si vous le jugez bon, vous compléterez et renforcerez les unes par les autres. Non, sa parole est simplement: *Deum esse quinque modis probari potest.* Le plus simple, semble-t-il, pour ses interprètes, serait de s'en tenir là.

Beaucoup le font, mais certains de ceux qui ont cette sagesse la poussent à leur tour trop loin. Ils estiment qu'il ne peut y avoir que cinq preuves de l'existence de Dieu, celles de saint Thomas lui-même, prises littéralement telles qu'il les a formulées, et dans le même ordre. Saint Thomas ne dit pas non plus cela. Il n'a pas écrit: *Deum esse quinque modis tantum probari potest.* Non seulement on peut concevoir d'autres, mais rien n'est plus facile que de trouver, dans son oeuvre même, des invitations presque irrésistibles à tirer de ses propres paroles certaines preuves que lui-même n'a pas explicitement formulées. Pour ne prendre qu'un exemple, je citerai le remarquable passage du *principium* de saint Thomas pour son cours sur l'évangile de saint Jean, où le Maître offre une preuve de l'existence de Dieu pratiquement toute faite,

et qui pourtant n'est aucune des *quinque viae,* puisqu'elle part de la présence de la vérité dans l'esprit de l'homme. Chacum peut en trouver d'autres encore. Enfin, il n'est pas nécessaire d'avoir cinq preuves. Une suffit, pour qu'elle soit bonne. On peut le voir par l'exemple du *Compendium theologiae,* où toute une théologie se construit sur la seule preuve de de l'existence d'un Premier Moteur Immobile, une seule suffit. Saint Thomas en a simplement choisi cinq, qui toutes sont bonnes; on peut accepter sa position telle qu'elle est.

Pour lutter contre ce que certains nomment « le fétichisme des cinq voies », on recommande parfois la position non moins extrême, mais exactement inverse, selon laquelle saint Thomas se serait contenté de recueillir empiriquement cinq preuves de l'existence de Dieu en les prenant où il les trouvait et telles qu'il les trouvait.

Il y a bien à dire en faveur de cette interprétation, surtout sous la forme sans acrimonie que le R.P. Motte lui a donnée ([15]). Le P. Motte est un peu agacé par tous ces hommes habiles qui fabriquent une seule preuve de l'existence de Dieu en utilisant le matériel divers fourni par les cinq voies. Tous le font bien, mais ils le font tous différemment; le R.P. propose donc de prendre simplement les preuves telles qu'elles sont. Partant de la déclaration de saint Thomas lui-même dans le *Contra Gentiles,* I, 13, 1: *procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt,* et puisque les preuves sont pratiquement les mêmes dans les deux Sommes, il en conclut que saint Thomas a fait exactement ce qu'il dit. Le nombre des preuves n'est donc pas sacré; il n'y a pas cinq preuves comme il y a trois personnes divines; saint Thomas rapportant les preuves qu'il a trouvées, telles qu'il les a trouvées, nous pouvons les considérer dans le même esprit de liberté que lui.

([15]) A. Motte, O.P., *A propos des cinq voies,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 37 (1938), 577-582.

Je l'ai dit, il y a quelque chose de sain dans cette protestation contre ceux qui font des cinq voies un traité systématique et quasi complet *De Deo uno*; mais ceux-ci ne sont pas non plus sans quelque justification. Les conclusions des cinq voies sont-elles vraiment incoordonnées? S'il en était ainsi, la situation serait philosophiquement chaotique. On ne saurait même pas que le premier moteur est le même être que le premier efficient, ou inversement, ni que l'un et l'autre sont identiques au premier nécessaire, au suprêmement parfait et, finalement, à la providence universelle, nous obtiendrions simplement cinq preuves discontinues qu'il existe un être tel que celui que nous nommons Dieu, mais nous ne saurions pas s'ils sont le même Dieu. Nous ne saurions même pas s'il n'y a qu'un seul Dieu, ou s'il y en a cinq.

Ces réflexions suggèrent qu'il y a quelque chose d'obscur dans le problème lui-même et que cette obscurité radicale se reflète dans les voies suivies par la pensée pour le résoudre. Comment se fait-il que tant de désaccords règnent sur le sens de chacune des preuves et que, les supposant tous dissipés, il nous en reste encore un, tout à fait général, à régler? Je prie que l'on veuille bien y réfléchir. Voici dix, vingt, trente philosophes et historiens, dont la plupart sont en outre des maîtres en théologie, tous parfaitement assurés qu'il existe des démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu, que ces preuves sont connues, qu'elles peuvent se lire dans saint Thomas, mais en désaccord sur le sens et la nature de ces preuves. En même temps, et ceci n'est pas moins important, chacun d'eux est persuadé qu'il va dissiper cette obscurité. Il se met donc courageusement à l'oeuvre et propose quelque interprétation nouvelle de ces arguments si connus dont il sent, avec raison, que le sens n'a pas encore été épuisé, peut être d'ailleurs parce qu'il est inépuisable. Le voici offrant à son tour son interprétation, et le plus souvent elle est bonne, mais la discussion continue, parce qu'il semble à ses lecteurs qu'il reste encore quelque chose à dire. La conversation reprend donc, laissant l'impression qu'elle n'aura pas de fin.

Le dernier témoin que je connaisse de ces perplexités est le titre même d'un travail publié en 1950: *Autour du mystère des cinq voies* ([16]). L'auteur ne cache pas la gêne que lui cause le spectacle de tant de bons esprits s'obstinant à résoudre le même problème sans parvenir à se mettre d'accord sur une solution. Comme ses prédécesseurs, pourtant, lui non plus ne se décourage pas. Il se sent assuré de percer le mystère et il le fait en ajoutant une nouvelle synthèse des cinq voies à celles que l'on connait depuis Bañez. Et la sienne aussi est une bonne synthèse, seulement, pas plus que les autres, elle ne vient de saint Thomas ([17]).

Il est temps de tirer la leçon qui se dégage de ces faits. Sur les faits eux-même, je crois qu'il n'y a pas de doute. Tout historien de la philosophie, tout professeur chargé de présenter à son tour les preuves thomistes de l'existence de Dieu sait d'expérience personnelle que la discussion de leur sens va à l'infini. Tant qu'il ne s'agit que d'histoire des idées, les choses sont dans l'ordre: aucune histoire de quoi que ce soit n'épuise jamais son objet. Ceci n'exprime aucun scepticisme: le moindre déplacement du spectateur par rapport à son objet suffit à créer de nouvelles apparences, mais la validité rationnelle d'une preuve de l'existence de Dieu n'est pas un objet

---

([16]) A. Boehm, *Autour du mystère des Quinque Viae de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 24 (1950), 217-234.

([17]) Voici le 'plan' suggéré par cet interprète (*art. cit.* pp. 233-234). La preuve par le premier moteur montre l'unité et l'immutabilité de Dieu; la deuxième voie montre le caractère immédiat et universel de la cause première; la troisième voie explique le mode d'action de cette première cause: elle agit librement; comme cause de toute contingence dans l'ordre des existences: la quatrième voie montre que Dieu n'agit pas seulement par volonté, mais par intelligence, d'où résulte, dans l'ordre des essences, la diversité des êtres créés; la cinquième voie ajoute que Dieu agit comme Providence, par où se trouve complété ce tableau d'ensemble de la causalité divine. On ne voit rien à objecter, sinon que saint Thomas ne demande rien de plus aux cinq voies, à ce moment précis où il les formule, que de prouver que l'être que nous nommons Dieu existe, et qu'il se contente de prouver une chose à la fois. Il fait passer en premier lieu la preuve par le mouvement parce que c'est celle dont le point de départ est le plus manifeste. Si l'on se souvient de son désir d'être clair et facile (autant que la matière le permet) ce motif pédagogique suffit à expliquer ce choix.

d'histoire et, là du moins, il ne devrait pas y avoir de mystère. Dieu lui même est un mystère et, comme sa nature, son existence en est une. Personnellement, ce mystère de l'existence de Dieu en est un que je peux croire; saint Thomas affirme que je le dois, et je le fais chaque fois que j'affirme, en pleine conscience de ce que je dis: *Credo in unum Deum,* mais je ne me sens aucune inclination à croire au mystère des preuves thomistes de l'existence de Dieu. Si elles sont un mystère pour la raison, elles ne sont pas des preuves. Nous n'aurions alors rien démontré.

Mais il y a peut-être une lumière dans ces ténèbres, et c'est, si je puis dire, la colossalle improbabilité de toute cette situation. D'abord, il ne faut pas l'oublier, l'oeuvre d'où sont extraites les cinq voies, est un traité de théologie. Nous commettons peut-être l'erreur de les lire dans un contexte autre que celui, tout théologique, qui est le leur. Nous pourrions peut-être essayer de les replacer dans leur sol naturel, celui où elles s'enracinent, avec l'espoir de voir certaines difficultés s'éclaircir. Le mystère des cinq voies est peut-être fait d'illusions.

Il y a plus. Pourquoi saint Thomas a-t-il entrepris la *Summa theologiae?* Le Prologue de l'oeuvre le dit clairement: c'est pour éviter aux étudiants en théologie des difficultés superflues. Nous allons essayer, dit saint Thomas, avec l'aide de Dieu, d'exposer en ordre ce qui relève de la doctrine sacrée, *breviter ac dilucide*: brièvement et clairement. Si nous suivons la bonne méthode en commentant ses preuves de l'existence de Dieu, notre commun Maître a bien mal réussi. Est-ce à des commençants que s'adressent nos analyses philologiques, historiques, comparatives et gorgées d'une accumulation de textes tirés des autres écrits du saint Docteur, quand ils ne le sont pas d'Avicenne, d'Averroès, de Maïmonide, comme si notre seule chance de comprendre son texte était d'en lire d'autres. Et si saint Thomas a voulu dire ce qu'il a dit *breviter ac dilucide,* quelle chance y a-t-il que nous soyons nous-mêmes sur la bonne voie lorsque nous amassons

articles, mémoires, parfois même volumes pour expliquer dix à douze lignes d'une oeuvre où saint Thomas se propose expressément de dégrossir les commençants (*incipientes erudire*) et de leur enseigner ce qui concerne la religion chrétienne comme il convient de faire lorsqu'on s'adresse à des débutants: *tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam* (I *Cor.* 3, 2).

Cette parole de l'Apôtre, que saint Thomas reprend à son propre compte au début de la *Summa theologiae,* peut-être nous éclairerait elle plus sur le sens de son oeuvre et sur la manière de la lire que les recherches les plus savantes sur l'histoire de ses textes. Elle doit au moins nous porter à réfléchir sur la manière de comprendre et d'enseigner sa doctrine. Car notre responsabilité personnelle est engagée. Tant de discussions sur le sens de la doctrine sont stériles, ou pires que stériles, si elles ont pour effet de transformer en mystère un usage théologique de la raison dont saint Thomas lui-même nous dit qu'il a pour objet, non certes d'évacuer le mystère, mais bien d'en aplanir l'abord et d'en donner quelque intelligence, si pauvre soit-elle. Nos jeux d'érudits ont leur valeur et leur mérite, mais on peut craindre que leur accumulation ne nous conduise à trahir l'intention la plus profonde de l'oeuvre que nos travaux commentent. S'ils sont un lait pour commençants, c'est un lait bien indigeste. Peut-être est-il temps pour nous de revenir à la source même de la doctrine. Si l'objet de la philosophie et de la théologie scolastique est de faciliter aux hommes l'accès de la vérité révélée, il doit y avoir quelque part une erreur dans notre manière d'aborder ces problèmes. L'intention de saint Thomas ne peut pas avoir été de présenter à ses lecteurs des arguments que leurs commentateurs trouveraient encore obscurs six cents ans après sa mort. Il n'est pas possible qu'il n'y ait pas une voie plus facile pour accéder au sens des cinq preuves; c'est elle qu'à mon tour, avec l'aide de Dieu, je tenterai d'exposer dans la deuxième de ces leçons, brièvement et clairement, *secundum quod materia patietur.*

Deuxième Leçon

LA PROBLEMATIQUE DES PREUVES

Par 'problématique des preuves', j'entends désigner la manière dont saint Thomas a conçu le problème des preuves de l'existence de Dieu et l'esprit dans lequel il a voulu le résoudre ou, plutôt, dans lequel il l'a résolu. Vous n'avez donc pas à craindre que je recommence une fois de plus devant vous des démonstrations que vous connaissez par coeur. Il s'agit d'autre chose. Partant des difficultés auxquelles se heurte l'interprétation des cinq voies, je voudrais chercher à les lever, non pas en soumettant chaque preuve à un examen déjà souvent fait, mais en les lisant à la lumière de ce que furent les intentions déclarées de saint Thomas dans les deux *Sommes.* Je suis pour ma part de plus en plus persuadé que l'esprit dans lequel nous lisons les oeuvres de saint Thomas n'est plus exactement celui dans lequel elles furent écrites; beaucoup des difficultés que nous trouvons à les comprendre viennent peut-être de là.

Les preuves de l'existence de Dieu dont nous avons parlé se trouvent dans le *Contra Gentiles,* dans la *Summa theologiae.* Ces deux *Sommes* sont, l'une et l'autre, des oeuvres théologiques. Le titre de chacune d'elles suffit à le prouver: *Summa theologiae* est clair, mais on oublie parfois que le titre complet du *Contra Gentiles* ne l'est pas moins. Une ancienne tradition appelait cette oeuvre le *De veritate fidei catholicae*: « De la vérité de la foi catholique ». L'esprit et la fin en sont particuliers. Alors que la *Summa theologiae* s'adresse aux clercs chrétiens qui débutent dans l'étude de la théologie, le *Contra Gentiles* s'adresse à des missionnaires prêchant en pays infidèle, principalement l'Afrique ou l'Espagne, et aux prises avec des adversaires d'une culture philosophique très poussée.

Par là s'explique la différence de structure et de méthode des deux Sommes. Elles n'en sont pas moins l'une et l'autre des oeuvres théologiques destinées à communiquer, dans la mesure du possible, une certaine intellection de la foi. Expliquer à des commençants les éléménts de la théologie, démontrer pour le bénéfice des païens ou des infidèles ce que la raison peut comprendre de la révélation chrétienne, c'est toujours faire oeuvre de théologien.

Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, particulièrement les 'cinq voies', nous sont donc offertes dans des écrits théologiques, par un théologien. En tant que théologien, saint Thomas tient personnellement pour acquise la vérité de la foi. Celle-ci l'est également pour les lecteurs de la *Summa theologiae,* du moins en principe, puisqu'ils sont étudiants en théologie. Elle ne l'est pas pour les auditeurs ou lecteurs du *Contra Gentiles,* puisque ce sont des gentils à convertir. C'est pourquoi, en règle générale, le *Contra Gentiles* place l'autorité scripturale après les démonstrations, et non avant, comme dans la Somme. Pourtant, même là, le théologien missionnaire lui-même ne perd pas un instant de vue la foi en la parole de Dieu qu'il veut communiquer aux autres. Dans le cas du problème en cause, le théologien qui va proposer des preuves de l'existence de Dieu croit que Dieu existe, parce qu'il nous a révélé lui-même son existence et qu'il s'est fait connaître, et même voir, des hommes, en la personne de Notre Seigneur Jésus Christ. Cette connaissance de foi est proprement religieuse; spécifiquement distincte de la connaissance philosophique, elle est celle dont saint Paul dit, dans l'Epître aux Hébreux, que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu: « Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent ». Commentant cette parole dans les *Quaestiones disputatae de veritate* [1] saint Thomas ajoute: « Par conséquent chacun (*quilibet*) est tenu de croire explicitement (*explicite*), et en tous

---

[1] Q. D. *de Veritate,* XIV, II.

les temps (*et omni tempore*) que Dieu existe (*Deum esse*) et qu'il exerce sa providence sur les affaires humaines ». Pour éviter un malentendu possible, notons qu'*omni tempore* ne signifie pas 'à chaque instant', mais bien en chacun des 'temps' de l'histoire universelle: avant le péché, au temps de la Loi et des Prophètes, enfin au temps de la grâce qui est le nôtre. Que lui-même n'oublie pas ce devoir de foi, on le voit à la question de la Somme *Utrum Deus sit*. C'est bien de démontrer rationnellement l'existence de Dieu qu'il s'agit; en fait, c'est le fameux article où sont exposées les 'cinq voies' ([2]); pourtant, après avoir rapporté deux arguments contre l'existence de Dieu (*ergo Deus non est*), saint Thomas énonce ce bref *Sed contra*: « Mais contre cela, il y a la parole de l'Exode iii, où Dieu dit: *Ego sum, qui sum* ». Sur quoi le théologien ajoute aussitôt: « Je réponds que l'existence de Dieu peut être prouvée de cinq manières ». En effet, il n'y a aucune contradiction entre croire que Dieu existe sur la parole qu'il nous en a donnée lui-même, ce qui est croire en l'existence du Dieu de Moïse, d'Isaac et de Jacob, et démontrer par la raison naturelle l'existence d'un Etre Premier, que les hommes nomment Dieu.

Qu'en résulte-t-il pour l'interprétation des preuves? Ecartons une confusion possible: puisque saint Thomas croit que Dieu existe, pourrait-on dire, il ne peut plus apporter de preuves purement philosophiques de son existence. La conclusion ne suit pas. Dans les deux Sommes, saint Thomas s'adresse à des auditeurs ou lecteurs, réels ou possibles, qui prétendraient que l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée par la raison naturelle seule. Il va leur prouver le contraire. Pourquoi? Parce que, telle qu'il la conçoit, la théologie a pour fin de présenter tout ce que la raison naturelle peut dire en faveur de la vérité de la foi ([3]). De ce point de vue, la

---

([2]) *Summa theologiae*, I, 2, 3.

([3]) Il ne faut pas oublier qu'inversement la philosophie est, tout entière et par son mouvement naturel, tendue vers la connaissance de Dieu. Prêter à saint Thomas la moindre ombre de fidéisme serait d'autant plus absurde en la matière

première chose à établir par la raison est que Dieu existe. Je dis bien, du point de vue de la théologie ainsi conçue, car si l'on ne sait pas de connaissance rationnelle certaine que Dieu existe, on ne sait rien, de connaissance rationnelle, au sujet de Dieu. Supposez que nous démontrions sans cela l'infinité de Dieu, sa perfection ou sa sagesse, on pourrait justement objecter: oui, vous démontrez fort bien que Dieu est infini, parfait et sage, s'il existe; vous avez seulement oublié de prouver qu'il existe un Dieu. C'est le sens de la remarque de saint Thomas dans le *Contra Gentiles*: « Nous nous proposons donc de suivre la voie de la raison et de chercher ce que la raison humaine peut examiner au sujet de Dieu... Or, parmi les recherches que nous devons entreprendre au sujet de Dieu en lui-même, nous devons placer en premier lieu celle par laquelle son existence est démontrée, comme étant le fondement de l'oeuvre entière. Car si nous ne démontrons pas que Dieu existe, toute considération du divin se trouve par là même supprimée » (4).

Telle est donc exactement la situation: si le théologien s'adresse à des païens (*Contra Gentiles*), sa première tâche est de leur montrer rationnellement que Dieu existe; si le théologien s'adresse à des étudiants en théologie (*Summa theologiae*) sa première tâche reste la même, car bien qu'eux et lui croient pareillement que Dieu existe, puisqu'il a entrepris de rassembler et ordonner tout ce que la raison peut dire du Dieu de la religion chrétienne, la première chose à faire pour lui est de démontrer que Dieu existe. Ceci fait, tout ce qui sera

---

que, selon lui, les philosophes de l'Antiquité, dont pas un ne connaissait la révélation chrétienne, ont connu avec certitude l'existence de Dieu et aspiré, comme au sommet de la philosophie, à connaître quelque chose de sa nature. Tel fut évidemment le cas d'Aristote, mais saint Thomas a donné une surprenante preuve du degré où il poussait son assurance sur ce point. Il faut lire son *principium* sur l'évangile de saint Jean où, partant d'un texte d'Isaïe, qu'il divise en quatre, saint Thomas montre que les anciens philosophes ont en effet connu quatre voies pour atteindre la connaissance de Dieu. Ainsi, Isaïe, saint Jean et les philosophes grecs ont visé la même fin, bien qu'ils l'aient évidemment poursuivie par des moyens différents.

(4) *Summa contra Gentiles*, I, 9, 5.

ultérieurement démontré de la nature divine pourra être légitimement attribué à un être certainement existant. En d'autres termes, saint Thomas dit à ses interlocuteurs: si vous ne croyez pas qu'il existe un Dieu, vous pouvez le savoir, et si vous croyez que Dieu existe, vous pouvez vous dire en toute certitude que, même si vous ne croyiez pas en son existence. vous pourriez du moins la démontrer.

Voulez-vous me permettre d'ouvrir une courte parenthèse afin de préciser la nature de ce que je suis en train d'essayer de faire? On aborde d'habitude le problème de l'existence de Dieu sous une forme abstraite telle que, par exemple, celle-ci: les 'cinq voies' sont-elles des démonstrations philosophiques ou théologiques? Ou encore celle-ci: les cinq voies sont elles dinstinctes, ou n'en forment-elles qu'une seule? Ces questions sont justifiées; elles sont même inévitables et nous devrons y répondre, mais nous proposons d'en chercher la réponse à partir d'une donnée de fait, concrète et liée à la nature même de l'oeuvre entreprise par le Saint. Quelle est son intention en proposant ces preuves? Que se propose-t-il de faire, exactement?

Et voici une première réponse: il se propose d'établir que l'existence de Dieu paut être démontrée, et de prouver qu'elle est démontrable en la démontrant. Peut-être serait-il plus exact de dire, en définissant cinq manières différentes de la démontrer. Nous les nommons souvent les 'preuves de saint Thomas d'Aquin', ou 'les preuves thomistes de l'existence de Dieu', et à bon droit, car aucun autre philosophe ni théologien n'a présenté ce même groupe de preuves, disposées selon cet ordre, formulées de cette manière et posées au début d'une vaste structure doctrinale comme la base de tout l'édifice. Mais il y a plus. Ce n'est pas seulement l'ensemble des cinq voies qui lui appartient; il n'est pas une seule d'entre elles qu'on puisse retrouver, formulée en termes identiques, chez aucun des philosophes antérieurs que l'on considère comme leurs sources. On sait avec assez de précision d'où elles viennent, mais chacune d'elles différe de son modèle par des traits qui,

paraissant d'abord négligeable, se révèlent pourtant à l'examen d'une importance décisive.

On pourrait peut-être sans inexactitude se représenter ainsi l'attitude de saint Thomas à l'égard de ce problème. S'étant engagé à faire voir que l'existence de Dieu est démontrable, il lui faut en fournir la démonstration. Quelle est la manière de procéder la plus simple et, en même temps, la plus convainçante? C'est de dire: la preuve que l'existence de Dieu est démontrable, c'est qu'elle a été déjà démontrée. Pour établir ce fait, saint Thomas ne s'engage pas dans une histoire des preuves philosophiques de l'existence de Dieu à travers les âges: l'entreprise eût été sans fin; simplement, il procède à un tour d'horizon philosophique et, choisissant les voies principales suivies par la raison humaine en quête d'un dieu, il en discerne cinq. Toutes ont ceci en commun, de conclure à l'existence d'un être premier dans un ordre quelconque, pourvu que cet ordre soit celui d'une des modalités de l'être. La condition est nécessaire, sans quoi le raisonnement n'atteindrait jamais un premier être, mais pourvu que l'argumentation porte sur de l'être, peu importe de quelle modalité intrinsèque de l'être on fait choix. Ce peut être le fait qu'il y a de l'être en mouvement, ou de l'être causé, ou de l'être finalisé, pourvu qu'il s'agisse de trouver la cause première d'une donnée empirique qui soit l'être ou qui en relève, le résultat sera valide, et il sera le même; il faudra dans tous les cas poser un premier terme, une première cause, et, dans quelque ordre que ce soit, un être premier que l'on nomme Dieu: *et hoc dicimus Deum*.

Il ne faut donc pas s'étonner que les cinq voies s'inspirent de philosophies, apparentées certes, mais à certains égards différentes. Souvenons-nous de la manière dont elles sont présentées par le *Contra Gentiles*: « rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt ». Venant de philosophes différents elles peuvent être d'inspiration différente. Nous avons noté le fait curieux que la première voie, par le mouvement, semble faire double emploi avec la

deuxième, par la cause efficiente. Cela est si vrai que, dans le *Compendium theologiae*, fondé tout entier sur une seule preuve de l'existence de Dieu, les deux premières voies de la *Summa theologiae* se trouvent fondues en une seule, où saint Thomas prouve l'existence de Dieu comme première cause efficiente du mouvement. Ainsi conçu, cette seule preuve suffit en effet au théologien. Raison de plus pour observer qu'au contraire, dans la *Summa theologiae,* saint Thomas distingue les deux voies. Porquoi? Parce que, selon Averroès, la seule voie pleinement satisfaisante était celle qui prouve l'existence d'un être premier comme cause simplement motrice, au lieu qu'Avicenne préférait prouver Dieu comme première cause efficiente du mouvement. Voici donc deux philosophes en désaccord sur la méthode, mais puisq'ils sont d'accord sur la conclusion, peu importe. Ce qui importe au théologien, c'est que la philosophie permette d'affirmer l'existence d'un « primum movens, quod a nullo moveatur; et hoc omnes intelligunt Deum » ou, si on le préfère ainsi, d'affirmer l'existence d'une « causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ». Philosophiquement parlant peu importe qu'on aille à Dieu avec Averroès ou avec Avicenne, l'important est d'y arriver.

On ferait des remarques analogues sur les voies suivantes. dont on s'est souvent demandé comment saint Thomas pouvait les soutenir ensemble? Ainsi, la voie par les degrés de perfection, qui repose tout entière sur la métaphysique platonicienne de la participation. Comme je l'ai noté dans la première de ces leçon, certains de ses interprètes considèrent la *quarta via* comme différente de toutes les autres. plusieurs disent même la plus profonde, précisément parce qu'en dépit du texte d'Aristote qu'elle invoque, l'esprit qui l'inspire est en réalité platonicien.

La controverse durera sans doute aussi longtemps qu'il y aura des commentateurs de saint Thomas, mais examinons la simplement du point de vue que je viens de définir, celui de la fin que saint Thomas se propose. Il veut montrer qu'en fait les philosophes ont réussi à démontrer l'existence de Dieu.

Leurs noms importent au fond assez peu; l'essentiel est qu'ils aient rejoint la méme conclusion, fût-ce par des voies différentes, car elles peuvent être différentes et pourtant légitimes. Puisqu'il les rapporte comme démonstratives, saint Thomas les juge toutes valides; elles sont d'autant plus convainçantes d'ailleurs, que leurs auteurs étaient tous des païens ou des infidèles, du moins ceux d'entre eux qui les ont conçues les premiers. Ce sont donc bien là des démonstrations philosophiques indépendantes de toute révélation chrétienne dans l'esprit de leurs auteurs. En méme temps, ce sont des démonstrations primitivement inspirées de philosophies différentes, parfois méme, en un sens, opposées; il suffit donc de prendre chacune d'elles en elle-méme, telle que saint Thomas la présente. Pour le moment, la seule chose qu'il exige d'elle est qu'elle permette de conclure validement à l'existence d'un Etre Premier, que tous nomment Dieu.

Cette première conclusion ne résout qu'une partie du problème, car méme s'il est difficile d'unifier les cinq voies pour leur conférer une structure organique, le fait même que tant d'excellents thomistes se soient employés à le faire, requiert une explication. Je crois qu'elle existe, qu'elle se trouve dans le mode de penser propre à saint Thomas lui-même et que, jusqu'à un certain point il a lui même créé ce désir dans l'esprit de ses lecteurs. Je voudrais à présent éclaircir ce point, si la chose est possible, mais je m'excuse d'avance de faire appel, en m'y essayant, à des notions un peu plus complexes que celles auxquelles se limite ordinairement la discussion du problème.

En premier lieu. reconnaissons que ceux qui veulent systématiser et unifier les preuves ne font en cela que déférer au désir certain de saint Thomas d'Aquin. C'est une pensée consolante. Il serait déconcertant d'avoir à conclure que tant de commentateurs savants, pénétrants et excellemment informés des données du probléme, se sont engagés sur une voie sans issue. Il n'en est heureusement rien. C'est saint Thomas lui-méme qui, alignant quatre ou cinq voies inspirées de phi-

losophies différentes, a fait tout ce qu'il pouvait pour les faire paraître empruntées à une seule et même école philosophique, presque à une seule et même philosophie, celle d'Aristote. On a donc déféré à son intention en essayant de leur conférer une certaine unité philosophique.

Ici pourtant, notons un fait curieux. Ce que je viens de dire est surtout vrai du *Contra Gentiles*, I, 13. La preuve par le Premier Moteur ne pose aucun problème: c'est peut-être la seule qui puisse se réclamer légitimement d'Aristote, mais elle est certainement de lui. Les 32 premiers paragraphes du chapitre lui sont consacrés.

Le paragraphe 33 du *Contra Gentiles* correspond à la *secunda via* par une première cause efficiente; saint Thomas attribue l'argument à Aristote, *Metaphysique* Ia, 2, 994a 1. Je ne saurais dire combien de fois j'ai relu ce passage sans y trouver ce qu'y voit saint Thomas. Je ne nie pas qu'on puisse l'en faire sortir; un peu de dialectique va souvent assez loin. Je dis seulement que, dans ce passage, Aristote affirme la nécessité de poser un premier principe dans chacun des quatre genres de causes: matérielle, motrice, finale et formelle. Comment saint Thomas trouve-t-il là sa preuve par la cause efficiente? D'abord en laissant de côté trois des genres de causes, dont la cause matérielle, qui deviendrait gênante si on voulait l'intégrer (elle qui précisément n'est pas créée si elle est première en son ordre) à une preuve par la cause efficiente. Reste la cause motrice; mais ceci ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà par la preuve précédente. Il faut donc que saint Thomas interprète la cause motrice dont parle ici Aristote, au sens de cause efficiente. Et, en effet, cause motrice et cause efficiente sont bien un même genre de causes dans la doctrine de saint Thomas, mais dans la doctrine d'Aristote lui-même, on en discute. Quoi qu'il en soit, saint Thomas renvoie son lecteur à un texte d'Aristote où il n'est pas question de cause efficiente pour justifier l'affirmation d'un Premier Efficient. Notons qu'il n'existe même pas de traduction aristotélicienne pour les mots *causa efficiens* appliqués à la causalité physique;

seul l'artisan est une *aitia poiètikè.* [5]. De toute manière, saint Thomas aurait fait preuve de charité envers ses interprètes futurs si, les renvoyant au livre Ia de la Hétaphysique pour y chercher la cause efficiente, il avait ajouté comment lui-même l'y trouvait.

Le paragraphe 34 de *Contra Gentiles,* I, 13, annonce, avec plus de précaution, qu'un autre argument peut encore être « recueilli des paroles d'Aristote ». Ce « colligi ex verbis Aristotelis » laisse entendre que, pour l'y trouver, il y faudra mettre du sien. En effet, il s'agit de la fameuse *quarta via,* par les degrés de perfection. Saint Thomas la porte au compte d'Aristote en combinant un passage de *Métaphysique* Ia, 993b 30, avec un autre de *Métaphysique* IV, 4, 10008b 37; des ces deux textes, au prix d'un petit commentaire, on peut conclure qu'il existe quelque chose qui soit suprêmement être: « Ex quibus concludi potest *ulterius...* »; saint Thomas suit évidemment son propre chemin. Pourquoi il impute ces preuves à Aristote, nous tenterons de le dire, mais, à user des normes habituelles de l'histoire de la philosophie, elles ne s'y trouvent pas.

La même remarque s'applique au paragraphe 35, mais la situation devient cette fois tout à fait curieuse. Il s'agit de la future *quinta via,* par l'existence d'un ordonnateur suprême de l'univers. Dan le *Contra Gentiles,* (I, 13, 35) saint Thomas renvoie sans feinte à saint Jean Damascène. C'est bien naturel, car l'argument étant lié à la doctrine chrétienne de la providence divine, il est raisonnable de lui attribuer pour source

---

(5) Il est naturel qu'Aristote n'ait pas de terme distinct pour désigner la cause efficiente; son Dieu n'est pas la cause efficiente de l'univers, puisqu'il ne l'a pas crée; dans sa physique, où les générations et corruptions s'expliquent toutes par le mouvement, la notion de cause motrice suffit à tout expliquer. Avicenne a fortement marqué l'origine théologique, ou religieuse, de la notion de cause efficiente dans le passage de sa physique où il fait observer que les physiciens n'ont recours qu'à la cause motrice, mais que les théologiens en connaissent une autre, qui est la création. C'est pourquoi, comme l'a fait remarquer saint Albert le Grand, malheureusement sans citer de noms, certains affirment qu'il existe cinq genres de causes, et non pas quatre. Ces philosophes dédoublaient la cause motrice en *causa movens* et *causa efficiens.*

un auteur chrétien. Seulement, poursuivant certainement le même dessin, notre théologien ajoute aussitôt, parlant de la raison donnée per saint Jean Damascène: « qua etiam innuit Commentator in II *Physicorum* ». Une fois de plus, porquoi? Assurément, on peut trouver une certaine doctrine de la Providence divine chez Averroès, mais elle s'y limite à l'ordre du nécessaire. Jean Damascène ne suffisait-il donc pas? Non sans doute, car, dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas s'emploie visiblement à placer toutes ses preuves de l'existence de Dieu sous le patronage d'Aristote, ou de quelque philosophe aristotélicien de marque tel qu' Averroès. Comment s'étonner après cela que les commentateurs du Maître se soient donnés tant de peine pour unifier les cinq voies au nom des principes de la philosophie d'Aristote? Saint Thomas lui-même les avait invités à le faire. On ne saurait donc les blâmer d'avoir tenté l'aventure. Ce qui reste à chercher, c'est la raison, ou les raisons que saint Thomas peut avoir eues de les engager dans une entreprise dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle doit être très difficile puisque, jusqu'à présent, personne ne peut se flatter d'y avoir complètement réussi.

Le problème est bien connu et l'on a proposé des réponses. La première, souvent faite, est que saint Thomas ne se soucie pas de savoir qui a prononcé telle ou telle parole: il ne se soucie que de la vérité. En effet, il l'a dit lui-même, mais ce n'est pas une réponse à la question. En soi, peu importe qui a dit une certaine parole, pourvu qu'elle soit vraie, mais si vous affirmez qu'Aristote a dit une certaine chose, la vérité que vous mettez en cause n'est pas celle de la parole en question, c'est le fait qu'Aristote l'ait dite. Saint Thomas le savait fort bien. Lui-même distingue entre ce qu'Aristote dit, ce qu'il suggère, ce que l'on peut lui faire dire en combinant divers passages de ses oeuvres et, enfin, ce que l'on peut inférer d'arguments ainsi construits. Il s'agit justement d'expliquer son obstination à tout ramener aux normes doctrinales d'un aristotélisme réel ou possible.

Une deuxième réponse invoque le souci d'apologétique, trés réel assurément, dont saint Thomas est animé. Il s'adresse à des philosophes musulmans dont les maîtres principes sont empruntés d'Aristote; s'il veut se faire écouter d'eux et parler lui aussi en philosophe, sa meilleur chance est de couvrir de l'autorité du Philosophe les démonstrations qu'il désire faire accepter. Ceci est incontestable. La preuve en est que les références abondent dans le *Contra Gentiles,* où il s'adresse aux païens et aux infidèles, alors qu'elles sont presque complètement absentes de l'article correspondant (I, 2, 3) de la *Summa theologiae.* Sauf erreur, Aristote est cité vingt fois dans l'article de la *Summa theologiae.* Par une sorte de défi lancé à l'histoire, cette unique citation d'Aristote se trouve dans la *quarta via,* qui fut de tout temps le refuge des thomistes épris de Platon. Ainsi, même dans cette oeuvre maîtresse où le souci d'apologétique s'efface derrière le souci d'exposition doctrinale, sain Thomas s'attache encore à mettre Aristote du côté de la vérité.

Une première remarque à faire concerne l'attitude de saint Thomas à l'égard des philosophes. Je parle de ceux qu'il aime parce qu'ils lui semblent engagés sur la route qui conduit au vrai. Tous lui semblent former une sorte de famille spirituelle, ou intellectuelle. Certains sont allés plus ou moins loin sur le chemin de la vérité, mais aucun d'eux ne la contredit. On dirait plutôt qu'ils se complètent les uns les autres, ceux d'entre eux qui sont allés le moins loin ayant pourtant eu déjà un juste sentiment du but à atteindre. Saint Thomas n'hésite donc jamais à les citer ensemble, comme s'ils étaient tous les représentants d'une doctrine commune, qui serait la même pour tous, sinon dans son langage, du moins dans son esprit. Entendons-nous bien: il ne les confond pas du tout, mais il les associe. Tels sont Platon, Aristote, Plotin (pour ce qu'il en connait). Boèce et, naturellement, les représentants principaux de la grande famille péripatéticienne:

Avicenne, Averroès, Algazel et les autres membres du même groupe, ou ceux qu'il croit devoir leur associer.

Il suit de là que, dans la perspective qui est sienne, saint Thomas ne voit aucun inconvénient à user d'une doctrine philosophique comme si elle avait déjà signifié pour son auteur la vérité plénière et totale à laquelle des philosophies plus évoluées devaient un jour aboutir en allant seulement plus loin *dans le même sens*. Ainsi s'explique la manière, libre de tout scrupule, dont saint Thomas combine Platon et Aristote, tantôt pour conduire Platon aussi loin qu'Aristote mais perfois aussi, et même souvent, pour rappeler qu'Aristote n'a rien laissé perdre de la vérité, déjà conquise par Platon. Saint Thomas ne peut pas admettre que le progrès de la philosophie puisse entraîner pour elle une perte de substance, c'est à dire, de vérité.

Parmi les membres de cette famille philosophique, il en est un qui domine les autres. C'est Aristote, non pas du tout parce qu'il permet d'éliminer les autres, mais, au contraire, parce qu'il les inclut tous, ou, du moins, parce qu'il permet de les inclure. Il n'y a rien de vrai chez Platon qui ne trouve sa place dans un aristotélisme intelligemment compris. En effet, le platonisme est une métaphysique de l'un et du bien; celle d'Aristote est une métaphysique de l'être; on peut donc toujours transposer le langage de Platon dans celui d'Aristote, mais, comme disent les musiciens, un ton audessus.

Il ne s'agit pas ici d'une interprétation historique, mais d'un fait. Le chapitre III du *De substantiis separatis* permet de l'observer directement. Parlant des substances séparées, saint Thomas y expose « En quoi les opinions de Platon et d'Aristote s'accordent » à ce sujet. Sa première remarque est pour constater leur accord touchant le mode d'existence de ces êtres spirituels: « En effet, Platon dit que toutes les substances immatérielles inférieures sont de l'un et du bien en soi. Or tout ce qui participe quelque chose reçoit ce qu'il particip de ce dont il participe et, pour autant, ce dont il par-

ticipe est sa cause, comme l'air a une lumière participiée du soleil qui cause son éclairement. Ainsi donc, selon Platon, Dieu suprême est, pour toutes les substances immatérielles, la cause qui fait que chacune d'elles est de l'un et du bien ». Et voici la parole décisive: « Et c'est ce qu'Aristote affirme aussi, puisque, comme il le dit, ce qui est suprêmement être et suprêmement vrai est nécessairement cause de l'être et de la vérité de tout le reste ».

Et hoc etiam Aristoteles posuit...: voila l'explication de la *quarta via* et de ce que l'on s'étonne parfois d'y trouver de platonisme. Saint Thomas a cité je ne sais combien de fois ce même texte de la *Métaphysique*, Ia, 1, 993b 30, où le Philosophe affirme que le plus ou moins en bien, en vrai, et généralement en toute perfection quelconque, se dit par rapport à un premier terme qui en est la cause: « La cause de la vérité des êtres dérivés est la vérité par axcellence ». Saint Thomas, ne force donc aucunement la pensée d'Aristote, mais il la transpose. Les trois philosophes disent la même chose; ils l'affirment pourtant sur trois plans différents: Platon sur celui de la participation du particulier aux Idées; Aristote sur celui de la cause formelle et de la cause motrice; saint Thomas sur celui de la cause efficiente, productrice d'être. Son point de vue inclut celui d'Aristote, qui inclut celui de Platon. Tout ce qu'ils affirment, lui-même l'affirme, en l'incluant dans une vérité plus haute.

Il suit de là plusieurs conséquences pour l'interprétation des preuves thomistes de l'existence de Dieu. La diversité de leurs sources historiques est réelle. Leur hétérogénéité ne l'est pas moins, si l'on envisage ces sources du point de vue des doctrines mêmes dont saint Thomas emprunte les principes. Jamais Avicenne ne se serait contenté de la *prima via* et Averroès a expressément repété la *secunda via*, sinon en elle même du moins en sa source, qui est Avicenne. Saint Thomas prend les deux. En effet, si l'on peut démontrer l'existence d'un Premier Moteur Immobile par la voie d'Aver-

roès, et celle d'une première Cause efficiente par la voie de Avicenne, les deux voies sont bonnes, car toutes deux concluent à l'existence d'un premier être, celui que tous nomment Dieu. Peu importe que leurs auteurs ne s'accordent pas, puisque *dans la pensée de saint Thomas lui-même,* la cause motrice n'est qu'une variété de la cause efficiente, savoir, la cause efficiente du mouvement.

Une deuxième conséquence est que chacune des preuves doit être prise en elle-même et interprétée pour elle même, dans le contexte particulier de l'oeuvre où elle se trouve, et en fonction de la conclusion particulière qu'elle établit: il y a un premier moteur immobile, il y a une première cause efficiente, il y a un premier Nécessaire, il y a une Cause première de l'être et de la perfection des choses, il y a un Ordonnateur Premier de l'univers. Prouver l'existence de l'un quelconque de ces Premiers, c'est prouver l'existence de l'être que tous nomment Dieu. Mais, demandera-t-on, sont ils le même être? Oui, mais ce n'est pas le moment de poser la question. Celle que nous venons de poser se limitait à ceci: *Utrum Deus sit.* On vient de donner cinq réponses affirmatives concordantes, il est donc certain que le mot "Dieu", est le nom d'un être actuellement existant. Ayant résolu le problème *an sit,* le problème *quid sit* aura son tour. Ceux qui veulent inclure dans la preuve thomiste de l'existence de Dieu l'explication de sa nature, s'inspirent d'une intention légitime, car ce sont bien les preuves de l'existence de Dieu qui permettront d'établir ce qu'il est; ils commettent seulement une faute d'ordre, car, en règle générale, chaque démonstration de saint Thomas est exactement ajustée à la conclusion qu'il en tire. Bien des faux problèmes s'évanouissent si l'on observe en l'étudiant cette règle qu'il suivait en écrivant.

Reste un dernier problème dont, heureusement, la réponse est assez simple dès qu'on en comprend le principe. Comment, demande-t-on, saint Thomas peut-il espérer la synthése de preuves dont les origines sont si diverses? Ne se condanne-t-il

pas par là à une sorte d'eclectisme, ingénieux peut-être, mais sans rapport avec une philosophie digne de ce nom?

L'objection est connue. Pierre Duhem l'a formulée, en termes mesurés mais rigoreux, en des pages restées célèbres de son *Système du Monde*. On ne fait qu'appliquer son jugement aux preuves thomistes de l'existence de Dieu en les disant inconciliables en toute rigueur philosophique; chacune peut-être vraie en elle-même, elles ne peuvent l'être toutes à la foi.

Pour résoudre cette difficulté, il faut d'abord se souvenir d'une clause expressément introduite par Duhem dans sa démonstration. Je parle du thomisme, disait-il, comme d'une philosophie; en tant que théologie, je n'ai pas à en juger. Pierre Duhem était dans son droit en refusant de prendre en considération le thomisme comme théologie et en décidant de ne le considérer que comme une philosophie. Beaucoup d'autres interprètes de saint Thomas d'Aquin, même parmi ses admirateurs et disciples les plus dévotes, estiment possible et même nécessaire, d'adopter la même attitude. Je n'ai aucune intention de my opposer, d'autant plus que la question foisonne de malentendus. En la discutant, on arrive à mettre aux prises, parfois violemment, des hommes qui se réclament à bon droit du même maître et, au fond, sont tous d'accord.

Je ne toucherai donc à cette question que dans la mesure où la problématique des preuves de l'existence de Dieu s'y trouve intéressée. Heureusement, d'ailleurs, je ne connais pas de cas qui soit mieux fait pour éclairer le problème. Je viens de proposer de prendre chacune des cinq voies telle qu'elle se présent, en elle-même, et de l'interpréter en soi, en fonction de sa propre formulation et de sa propre conclusion. Je suis bien loin de blâmer ceux qui, impatients de ce qu'a d'incomplet et de provisoire une telle méthode, se hâtent d'unifier les cinq voies en une synthèse organique. Je suggère simplement que, si on veut le faire, il convient de le faire comme saint Thomas lui-même l'a fait, non pas en une page ou deux

de déduction métaphysique, trop souvent réduite à un habile arrangement dialectique de concepts, mais en autant de méditations métaphysiques que saint Thomas lui-même a consacré d'articles, ou de chapitres, à l'examen de la question.

Combien y en a-t-il? Le nombre varie selon celle des deux Sommes que l'on considère, mais le nombre n'a aucune importance. Ce qui importe est de ne pas tenter cette synthèse avant d'avoir atteint le point où saint Thomas lui-même dit ce qu'il entend par le mot "Dieu". Je veux dire exactement ceci: chaque preuve, prise à part, suffit à prouver qu'il existe un Dieu, mais il faut procéder à une détermination ultérieure de la notion de Dieu pour savoir si ces différents êtres, dont chacun est premier en son ordre, sont en fait un seul et même Dieu. Ce n'est pas du tout èvident. On peut prouver l'existence d'un Premier Moteur et refuser d'admettre qu'il soit un Premier Efficient; s'il n'a pas créé le monde, par exemple, et si la matière est, comme lui, une cause première increéee, le cosmos peut lui devoir l'ordre sans lui devoir l'être. Semblablement, on peut prouver l'existence d'un Premier Nécessaire qui ne soit pas un Ordonnateur suprême ni une Providence. Quelles qu'en soient les réponses, ce sont là des questions. Chaque preuve particulière renseigne sur le *quid est* particulier correspondant à l'*an sit* sur lequel on s'est interrogé. Il faut savoir le *quid est* de Dieu pris en lui-même avant de pouvoir dire quelles preuves de son existence sont compossibles et quelles ne le sont pas.

On le sait, chez saint Thomas lui-même, dès la Première partie de la *Somme de Theologie*, qu. 3, art. 4 et, dans le *Contra Gentiles*, à partir du Livre I, ch. 22, où il est établi qu'en Dieu l'*essentia* et l'*esse* ne font qu'un. Au moment précis où cette conclusion métaphysique est obtenue, le sens thomiste des preuves de l'existence de Dieu se découvre. Si Dieu est l'act pur d'être, l'*Ipsum esse subsistens* pris dans son absolue simplicité, il devient aussitôt évident que tout ce qu'une preuve quelconque permet d'attribuer à un être premier dans un ordre quelconque, appartient au même être, donc au même

Dieu. S'il est vrai de dire, avec saint Thomas: *Dei igitur essentia est suum esse,* ou, inversement: *necesse est quod Dei esse quidditas sua sit* (C. G., I, 22), il devient évident que mouvoir, causer, ordonner, ne sont en Dieu rien d'autre que son être même. En d'autres termes, si Aristote et Averroès ont prouvé l'existence d'un Premier Moteur Immobile, le Dieu de saint Thomas est assurément ce Dieu là; on dirait plutôt qu'il l'inclut dans sa notion, car, en somme, Dieu pourrait ne pas créer et ne pas mouvoir, cela ne l'empêcherait pas d'être. Semblablement et par un raisonnement analogue on peut dire que le Dieu de saint Thomas inclut en soi le Premier Efficient, le Premier Nécessaire, le Premier Bien, le Premier Vrai, car tout cela, il l'« est », et il l'est du seul fait qu'il est l'être dont l'*essentia* est d'*esse.*

Lorsqu'avec saint Thomas on atteint ce sommet, si l'on se retourne vers les preuves de l'existence de Dieu, on en découvre aussitôt l'unité. Il est vrai que cette notion n'est ni celle de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle d'Avicenne, d'Averroès (6) ou de l'un quelconque des auteurs dont la philo-

---

(6) Chaque preuve thomiste de l'existence de Dieu doit être examinée à plusieurs niveaux differents.

Premièrement, en elle-même, du point de vue de sa formulation, de sa structure logique et de sa validité métaphysique. C'est ce qu'a fait, par exemple, le P. Umberto Degli Innocenti, O.P., dans son travail sur la validité de la IIIe voie cité dans la leçon précédente, note 11. La principale cause de désaccords à cet égard, tient à ce que beaucoup d'interprètes discutent le sens et la validité des preuves en donnant aux notions qu'elles mettent en oeuvre un autre sens que celui que leur donnait saint Thomas lui-même. Par exemple, le P. Geny, S.J., qui entendait l'ètre à la manière de Suarez, ne pouvant évidemment pas se satisfaire de preuves qui impliquent la métaphysique thomiste de l'être développée dans le *De ente et essentia.* Celle-ci permet seule d'interpréter correctement une preuve dont le rapport de l'étant à l'être forme le coeur même.

Deuxièmement, chaque preuve peut être comparée aux autorités philosophiques dont elle se réclame. Il n'est pas nécessaire de le faire, mais c'est utile. La principale cause de désaccords à cet égard, tient à ce que l'on veut trop souvent interpréter la pensée de saint Thomas en fonction de celle des auteurs dont-il invoque l'autorité ou emprunte les notions. La règle d'or en pareil cas est d'interpréter l'autorité en fonction de la pensée de saint Thomas, et non point inversement. Aristote, Avicenne, Averroès, Boèce ne disent jamais pour saint Thomas que

sophie inspire les preuves, c'est la notion de Dieu caracteristique de la doctrine de saint Thomas lui-même. Est-ce une notion philosophique, ou une notion théologique? L'un et l'autre. Elle est philosophique, car le mystère auquel elle se heurte est celui, tout naturel et philosophique, de l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique. Elle est théologique, car la notion d'*esse,* ou d'*Ipsum esse purum,* est la clef de voute de la théologie thomiste aussi bien que de la métaphysique thomiste. Dans le chapitre du *Contra Gentiles,* I, 22, où il en accumule les démonstrations, lui-même finit par conclure, avec le même calme imperturbable, que Moïs a appris cette vérité sublime du Seigneur lui-même, Exod. iii, 13-14. Que ceux qui demandent si cette notion est métaphysique ou théologique me permettent de leur retourner ici la question.

Ceci n'est pas un artifice dialectique. C'est le coeur même du problème. La parole de Dieu transcende à la fois théologie et métaphysique, mais la théologie elle-même, dont les principes sont empruntés à la parole de Dieu, transcende la métaphysique, et pour la même raison. C'est là, me semble-t-il, qu'est la vraie solution thomiste du problème des preuves de l'existence de Dieu, comme d'ailleurs de tous les autres. Pierre Duhem annonce qu'il considérera le thomisme comme une philosophie, et il ne le trouve pas cohérent; en effet, on ne fait rien de cohérent en mêlant du Platon avec de l'Aristote et ajoutant au tout des morceaux empruntés à d'autres doctrines. Mais saint Thomas ne se propose pas de construire une philosophie; son objectif propre est de constituer une théologie. En tant que théologien, il parle au nom de cette

---

ce que lui-même entend qu'ils disent. C'est lui qui est alors leur source, et non point inversement.

Troisièmement, il reste à faire un travail de synthèse. Celui-ci est possible et nécessaire, mais il ne doit pas être entrepris horizontalement, si l'on peut dire, en liant l'une et l'autre chacune des cinq voies. Il faut plutôt unifier les preuves du point de vue de la notion philosophique d'être et de la notion théologique de Dieu propres à saint Thomas. On les voit alors toutes converger vers ces notions suprêmes et en recevoir le sens authentiquement thomiste qui en leur conférant la plénitude de leur sens, assure leur unité.

doctrine sainte qui, comme une empreint de la science de Dieu lui-même, considère toutes choses à la lumière de la révélation divine (S. T., I, i, 3 ad 2m). Au coeur de cette lumière se trouve la vérité sur lui-même que Dieu a révélé aux hommes: Il est l'acte pur d'être. Faut-il s'étonner qu'à sa lumière plus haute, des philosophies vraies en elles-même, et qui ne s'opposaient que par leurs limites, semblent s'unir et devenir complémentaires sous le regard du Docteur chrétien? ([7]).

Pour comprendre ces choses, il suffirait de renoncer à l'illusion, si commune aujourdhui, qu'il y a plus dans la philosophie que dans la théologie. Il n'y a pas plus, il y a moins, même à s'en tenir au seul plan de la connaissance philosophi-

---

([7]) La discussion complèt du problème impliquerait celle des rapports de la philosophie à la théologie dans la doctrine de saint Thomas. Ce n'est pas le lieu d'y entrer. Je désire seulement indiquer dans quelle voie il me semble qu'il faille en chercher la solution. Ce ne peut être qu'une solution théologique, car chaque fois que la théologie entre dans les données d'un problème, elle en est la principale. Si l'on répond à la question, comme il doit se faire, du point de vue de la notion thomiste de la théologie, la réponse juste sera sans doute quelque chose comme ceci. Aucune théologie n'est liée à une seule philosophie, car quelle que soit cette philosophie, le théologien en use comme il veut: *ea utitur ut vult*. Si elle donne la préférence à une philosophie quelconque, la théologie reste libre de l'interpréter dans le sens de sa plus profonde vérité philosophique, qui est toujours sa plus grande vérité religieuse. Si la théologie croit devoir faire appel à plusieurs philosophies différentes, elle est libre de le faire, mais elle ne le fait pas au plan de la philosophie, elle le fait à son propre niveau, l'usage qu'elle fait alors de ces philosophies consistant à discerner le point de convergence transphilosophique vers lequel elles s'ordonnent, chacune à sa manière, souvent sans le savoir et en dépit de leurs conflits mêmes. Une théologie ainsi conçue ne se propose pas d'abolir les divergences doctrinales en les noyant dans une sorte de confusion philosophique; elle respect les voies des philosophes, et même elle les approuve dans ce que chacune d'elles a de sain, mais elle ne cherche pas un éclectisme philosophique; bien plutôt, forte de sa propre vérité, elle révèle aux philosophies la totalité de la verité; donc chacune d'elles est capable dans son ordre propre, qui est celui de la raison naturelle. C'est en prolongeant ainsi la vérité de chacune des philosophies au delà des limites aux quelles elles se résignent, parfois sans nécessité, que la théologie les unit, non en elles-même. Ce que Dieu nous a dit de lui-même, accepté par la foi et scruté par la raison, est le vrai principe d'interprétation et d'unité des cinq voies thomistes qui, de manières différentes et selon des esprits originellement differents, conduisent pourtant la raison à l'existence et à la nature du vrai Dieu.

que proprement dite. On le voit bien à ce que, dès qu'elles ont voulu se séparer de la théologie, les philosophies modernes ont perdu leurs métaphisiques ([8]). C'est même alors qu'elles ont commencé à nier que des preuves de l'existence de Dieu fussent possibles. Mais à chaque jour suffit sa peine. Nous nous demanderons demain si, même après la critique de Kant, il ne reste pas encore philosophiquement légitime de poser le problème de l'existence de Dieu, et possible d'en trouver la solution.

([8]) Je ne peux faire plus que signaler ici le malentendu peut-être le plus sérieux qui obscurcit la discussion. Chaque fois qu'on dit que saint Thomas associe plusieurs philosophies différentes, on accuse la doctrine de n'être qu'un "éclectisme". Il y aurait bien à dire sur l'éclectisme. Par exemple, on pourrait se demander s'il existe une seule philosophie qui, à quelque degré, n'en soit pas un. De toute façon, la notion d'éclectisme n'a de sens qu'au niveau de la philosophie comme telle. Soit qu'on le conçoive comme un syncrétisme (celui qu'on est convenu de reprocher à l'école d'Alexandrie par exemple) ou qu'on le conçoive (à la manière de Victor Cousin) comme le résultat d'un choix opéré, dans les doctrines, entre ce qu'elles ont de vrai et ce qu'elles ont de faux, il s'agit toujours d'un ensemble composite obtenu à partir de philosophies et aboutissant à une philosophie. La notion ne s'applique pas à l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin, car sa théologie fait usage des philosophies, mais elle n'en résulte pas et ne s'en compose pas. En outre, dans la mesure où elle en use, l'usage qu'elle en fait n'est pas essentiellement philosophique, mais essentiellement théologique. Enfin, et pour cette raison même, le thomisme n'est pas un syncrétisme, philosophique ou autre, fondé sur la science théologique; il ne consiste pas à *concilier* des philosophies differentes, entreprise le plus souvent impossible; dans l'usage qu'il fait des philosophies, le thomisme s'attache à les dépasser. On n'y fait violence à aucune d'elles; chacune reste ce qu'elle est, mais le théologien voit plus loin qu'aucune philosophie ne peut le faire, grâce à la parole de Dieu. A ceux qui refusent une telle position, le philosophe chrétien ne peut rien reprocher en tant que philosophe: en tant que chrétien, il peut les inviter à écouter et à le rejoindre lui-même dans la lumière de la vérité qu'il voit.

Troisième Leçon

L'EXISTENCE DE DIEU EST-ELLE ENCORE DEMONTRABLE? (1)

Vers le début de la *Somme de théologie* (I, 2, 2) saint Thomas pose la question, « Si l'on peut démontrer que Dieu existe? ». Le problème porte donc sur la *possibilité* d'une démonstration de l'existence de Dieu. Il répond par l'affirmative, en stipulant que, la nature et l'existence de Dieu ne nous étant connaissables qu'*a posteriori*, toute démonstration de l'existence de Dieu doit partir de la considération de ses effets.

Incidemment, notons que le point de départ des preuves sera toujours quelque chose d'empiriquement donné dans l'expérience. En un deuxième moment, l'intelligence s'interroge sur la cause de l'existence de cet objet. En un troisième moment, la raison constate que dans toute série de causes et d'effets, il faut en venir à poser un premier terme, une première cause. Or, poser une première cause incausée de l'existence d'un être quelconque, c'est affirmer l'existence de l'être que l'on nomme Dieu.

En ce point de notre réflexion, le problème du nombre, et même de la nature des preuves de l'existence de Dieu ne se pose plus. Un autre fait va retenir notre attention. Après saint Thomas d'Aquin, il y eut de nombreuses controverses sur la meilleure manière de formuler de telles preuves, mais il faudrait chercher longtemps avant de trouver un théologien ou un philosophe niant que l'existence de Dieu soit démontra-

---

(1) Cette troisième leçon est fondée sur celle que nous avons fait à St-Joseph College, West Hartford (Conn.), U.S.A., le jeudi 7 avril 1960; le texte anglais est publié par C.T.D., Doubleday Co., New York.

ble. Jusqu'au dix-huitième siècle, même alors que la foi chrétienne perdait du terrain dans les esprits, l'existence d'un Etre Suprême restait démontrable. Voltaire, Rousseau, donnaient des preuves de son existence. Sans doute, il y avait des athées, mais c'étaient des esprits sans philosophie proprement dite. A la question de saint Thomas: peut-on démontrer que Dieu existe? l'immense majorité des philosophes auraient répondu: oui, et ils l'auraient démontré.

Les choses restèrent en l'état jusque vers la fin du dix-huitième siècle, lorsqu'un important événement dans l'histoire de la philosophie vint tout remettre en question.

* * *

En 1781 Kant publia sa *Critique de la Raison Pure.* A prendre les choses très en gros, mais non point inexactement, Kant faisait alors une chose très simple. Ebloui, et non sans cause, par la physique de Newton, il s'était dit qu'il n'y avait aucune raison pour admettre aucune méthode de démonstration qui ne conduisît à des conclusions aussi irréfutablement établies que les lois de la gravitation universelle. Qu'en résultait-il? D'abord, qu'il faut partir de données de l'expérience sensible, en quoi Kant restait fidèle à la tradition philosophique d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin; ensuite, que toute conclusion obtenue à partir de ce point de départ devait être vérifiable, et vérifiée, par l'observation d'autres faits également donnés dans l'expérience sensible. En somme, la connaissance démontrée se meut entièrement à l'intérieur de la expérience sensible, et c'est là que Kant se séparait d'Aristote, de saint Thomas et, en bref, de toute la philosophie qu'il qualifiait de "dogmatique". En effet, un astronome observe une apparente irrégularité dans certains mouvements astronomiques; il en infère l'existence d'un astre encore inconnu; lui-même, ou d'autres estronomes entreprennent une exploration systématique de la région céleste où, d'après le calcul, cet astre doit se trouver et, finalement, ils le voient. La preuve est faite. Le métaphysicien observe lui-aussi des faits; lui aussi

raisonne sur leur cause, et il conclut lui aussi qu'elle existe, mais il ne la voi pas. Lorsque saint Thomas arrive au terme de la preuve du Premier Moteur immobile, il ne conclut pas en disant: et c'est ce que tout le monde peut voir. Il dit simplement: et c'est ce que tout le monde nomme Dieu, ou quelque formule équivalente. La conclusion de cette révolution tient en peu de mots: à partir du moment où le seul type de connaissance retenu comme valable est celui de la physique expérimentale, il devient impossible de démontrer l'existence de Dieu par les seules ressources de la raison.

Je n'ai pas à souligner la gravité de la situation. Nous l'avons tous présente à l'esprit. Personne n'objecte plus aux cinq voies que leur raisonnement est incorrect: on ne leur reproche pas de ne pas être des raisonnements intrinséquement valides, mais de n'être pas des raisonnements scientifiques conduisant à ces conclusions veritables. Un jeune catholique se sent naturellement troublé entendant un professeur de philosophie déclarer que les preuves de l'existence de Dieu ont cessé d'être démonstratives. et puisque le professeur fonde son jugement sur la méthode de la science. l'étudiant risque fort de penser qu'on lui enseigne une philosophie démodée. Il se sent trompé. L'élève ne pense pas à se dire que le maître lui-même ne fait probablement que répéter ce qu'il a entendu dire sans songer à le contrôler par un examen personnel de la question. La chose en vaudrait pourtant la peine, car la possibilité même de la métaphysique est en cause et, avec elle, celle de la théologie scolastique en tant qu'elle use de la métaphysique pour se constituer. Si la métaphysique n'est pas connaissance réelle. et puisque Dieu n'est pas objet d'expérience sensible, la démonstration de son existence est impossible. Mais est-il certain que la connaissance métaphysique soit impossible?

* * *

Sous la forme où le problème est ordinairement proposé, la situation semble simple. Jusqu'à Kant, dit-on parfois, c'est à dire après Newton, les philosophes n'avaient pas com-

pris la nature exacte de la connaissance scientifique. On ne percevait pas la différence qu'il y a entre une connaissance mathématique, une connaissance physique et une connaissance métaphysique. Ce point me semble très important. Si l'on pouvait prouver que la possibilité de la métaphysique tenait, dans les esprits, à l'ignorance de ce qu'est une démonstration scientifique proprement dite, il va de soi que la métaphysique est une discipline périmée. Au contraire, si, comme je le crois, les métaphysiciens d'autrefois savaient fort bien en quoi diffèrent une démonstration mathématique, une démonstration physique et une démonstration métaphysique, il ne suffirait plus de tenir *a priori* leurs raisonnements pour dénués de valeur. On aurait alors le devoir de se demander pourquoi, à leurs propres yeux, de tels raisonnements étaient concluants.

Commençons par les mathématiques. A première vue, il est peu vraisemblable que saint Thomas ne se soit pas aperçu de l'éminente certitude des conclusions mathématiques. Comme tout le monde, il avait appris d'Euclide ce qu'est une démonstration géométrique; or il ne pouvait pas le savoir sans voir en même temps que cette certitude s'étendait à toutes nos autres connaissances, dans la mesure où celles-ci se plient aux méthodes de la mathématique. Son maître, Albert le Grand, lui avait appris quel usages les Grecs et les Arabes avaient su faire de la géométrie pour résoudre des problèmes d'optique. Saint Thomas savait fort bien ce que sont de vraies démonstrations en astronomie et en physique. Il classait lui-même les sciences selon une échelle de certitude. Tout dépend de la nature de leurs objets. Selon lui, la connaissance intellectuelle était, par définition, une connaissance abstraite. Plus l'objet d'une science est abstrait, plus les conclusions de cette science sont certaines; il ajoutait seulement que, pour la même raison, plus les conclusions d'une science sont certaines, plus il est difficile de les saisir et de les assimiler.

Quelle est la moins abstraite de toutes les sciences? C'est celle que, dans son commentaire sur l'opuscule de Boèce *De*

Trinitate, Thomas d'Aquin nomme la science naturelle (*naturalis scientia*). Puisque *natura* signifie *phusis,* nous dirions aujourd'hui 'physique'. Toutes les sciences physiques et naturelles portent sur des objets de perception sensible; elles partent d'une expérience sensible, disons d'une observation, et elles cherchent toujours un contrôle expérimental de leurs conclusions. La physique et la biologie sont capables de certitude, mais elles ne sont pas incapables d'erreur. Les mathématiques sont plus abstraites que la physique; au lieu de raisonner sur des êtres concrets et perceptibles par les sens, la mathématique considère des relations entre des concepts abstraits, ce qui lui confère une grande certitude. Pourtant, la mathématique n'élimine pas les images. Malgré les efforts qu'elle a fait pour exclure entièrement l'imagination, la mathématique n'y parvient pas complètement, à moins, bien entendu, de se confondre avec la logique. C'est ce qui fait de la mathématique le genre de connaissance le plus satisfaisant pour l'entendement humain, car elle possède la solidité de la raison démonstrative sans se perdre dans l'abstraction pure. Les démonstrations mathématiques maintiennent un équilibre parfait entre l'excessive complexité de la connaissance concrète (quand aura-t-on fini de découvrir de nouveaux éléménts de l'atome?) et la simplicité arbitraire des notions totalement abstraites. Au delà des mathématiques vient enfin la métaphysique, qui porte aussi sur des notions abstraites, comme les mathématiques, mais dont l'effort implique l'ambition de penser sans images, autant du moins que la chose est possible. Et nous savons qu'elle ne l'est pas complètement. Le métaphysicien est homme: il ne pense pas sans images, mais il concentre toujours son attention sur l'élément purement intelligible des concepts. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle, traitant des objets de connaissance les plus élevés de tous, la métaphysique est de toutes les sciences celle dont les conclusions sont les plus difficiles à assimiler.

La supériorité de la connaissance mathématique n'a pas d'autre cause et saint Thomas ne doute aucunement que ses

conclusions ne soient plus certaines que celles de la métaphysique. Les mathématiques, dit-il, « sont plus faciles et plus certaines que la physique et que la théologie (naturelle) ». Un peu avant, il disait: « puisque les mathématiques sont intermédiaires entre la physique et la théologie, elles sont plus certaines que l'une et l'autre ». Si donc Kant s'était contenté de souligner la supériorité de la physique sur la métaphysique quant à la certitude de leurs démonstrations, un thomiste n'aurait aucune objection à élever.

On peut même aller plus loin, car il est facile de deviner ce qu'eût été la réaction personnelle de saint Thomas lui-même si on lui avait posé la question. Il n'y a sur ce point qu'à citer ses propres paroles. Dans ce même commentaire *In Boethium de Trinitate,* saint Thomas a cité un texte en effet remarquable de l'astronome grec Ptolémée, au commencement de sa *Syntaxis mathematica* (lib. I, ch. 1). Voici la remarque de Prolémée: « Quant aux deux autres genres de connaissances spéculatives (physique et théologie naturelle) nous dirons que ce sont plutôt des *opinions* que des sciences; la théologie à cause de son obscurité et de son incompréhensibilité, la physique à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. Seule la mathématique procurera au chercheur une certitude solide et inébranlable, c'est à dire des démonstrations conduites avec une méthode irréprochable » (2).

Ces paroles de saint Thomas vont nous aider à préciser le sens de la réforme entreprise par Kant. Il ne pouvait prétendre révéler aux métaphysiciens que les démonstrations mathématiques ou physiques sont plus convainçantes que les démonstrations de la métaphysique. Comme on vient de le voir, cela s'était tojours su. Il ne pouvait pas d'avantage prétendre révéler aux métaphysiciens la raison de cette supériorité. Ceux-ci n'ignoraient pas que, même partant de l'expé-

(2) *In Boethium de Trinitate,* lect. II, q. 2, art. 1, Sed Contra, 1, et « Ad secundam quaestionem... »; ed. Marietti, *Opuscula theologica,* vol. II, pp. 379 et 381.

rience sensible, leurs conclusions ne pouvaient prétendre à une certitude de même nature que celles dont jouissent les conclusions empiriquement vérifiables. Kant avait seulement découvert que si on applique aux objets de la réflexion métaphysique les méthodes de raisonnement qui réussissent si bien en physique, elles échouent. Bref, Kant a établi qu'il n'existe pas de démonstrations physiques des conclusions métaphysiques.

Arrêtons nous un moment pour le voir opérer. En discutant la Quatrième Antinomie da la Raison Pure, Kant fait voir que l'existence d'un être absolument nécessaire ne peut pas être démontrée. Sa conclusion présuppose que, si la démonstration était possible, elle pourrait être obtenue par un raisonnement purement dialectique. Il devient alors aisé de montrer que, soit que le Premier Nécessaire soit conçu comme inclus dans la série des changements qui se produisent dans le monde, soit qu'on le conçoive comme extérieur et séparé à l'égard du cosmos, la notion d'un tel être est inconcevable à la raison. La preuve est simple. L'être nécessaire ne peut pas être conçu comme inclu dans la série des changements cosmiques, puisque, s'il l'était, il devrait à la fois être inclus dans le temps et le devenir, et pourtant être incausé, ce qui est contradictoire. D'autre part, l'être nécessaire ne peut pas être conçu comme extérieur à cette série puisque, s'il l'était, il lui faudrait commencer d'agir afin de causer cette série; mais commencer quelque chose, c'est s'engager dans le temps. L'être nécessaire ne peut donc être conçu ni comme existant dans le monde, ni comme existant hors du monde qu'il est censé produire. En somme, son existence est entièrement inconcevable.

Le nerf de l'argument est que la raison ne peut conclure validement d'une série de causes donnée à une première cause qui serait posée hors de la série, et pourtant la produirait. En termes plus abstraits, la raison ne peut pas conclure à partir d'une série de relations, à l'existence d'un premier terme, qui serait un absolu et avec lequel les termes de la

série seraient pourtant en relation. Sauter ainsi de faits empiriquement donnés à une cause qui n'est pas donnée dans l'expérience, est ce que Kant appelait faire un usage dogmatique de la raison. Il en voyait un exemple frappant dans ce que lui même a nommé l'argument 'ontologique' de saint Anselme. En effet, dans cet argument, de la simple analyse de la notion de Dieu, et même de sa seule définition nominale, la raison infère que Dieu est, ou existe. Mais Kant ajoutait cette remarque importante que, selon lui, toutes les preuves de l'existence de Dieu, même celles qui partent d'une donnée sensible, impliquent un moment ontologique. Elles atteignent ce point au moment où, de la notion qu'une série d'effets et de causes donnés dans l'expérience implique celle d'une première cause de toute la série, ces preuves concluent que cette première cause existe. Ceci, remarque Kant, ne peut pas se faire. La raison ne peut pas « étendre son domaine au-delà des limites de l'expérience »; puisque la première cause incausée, ou le premier nécessaire par soi ne sont pas donnés dans l'expérience, leur existence ne peut être validement affirmée par la raison.

* * *

Le plus remarquable est qu'en un sens, saint Thomas donnerait raison à Kant. On se souvient que lui-même a protesté contre ce que Kant nomme la preuve 'ontologique' de l'existence de Dieu. Ce n'est donc pas la nécessité d'une donnée empirique, qui sépare Kant de saint Thomas, car tous deux s'accordent à la trouver nécessaire. Leur désaccord tient bien plutôt à deux manières différentes de concevoir l'usage de la raison. Mais au delà de cette différence, il y en a une plus profonde encore. Kant et saint Thomas d'Aquin sont en désaccord sur la notion même de raison.

Une rapide comparaison de la terminologie des deux philosophes est le moyen le plus simple de comprendre la cause de leur désaccord.

Dans le langage de Kant, il faut distinguer l'entendement (*Verstand*) de la raison (*Vernunft*). Je me permets de faire observer en passant combien les relations se sont compliquées entre philosophes depuis qu'ils ont renoncé au latin pour parler chacun sa langue nationale. Un Français n'est aucunement certain de rendre correctement *Verstand* et *Vernunft* en disant 'entendement' et 'raison'. Admettons pourtant ces termes au moins à titre de convention. Par entendement, nous désignerons la faculté, ou le pouvoir qu'a l'esprit de lier le donné de la sensibilité sous des concepts. Les concepts clefs, sous les quels l'entendement lie ainsi les objets de l'expérience sensible, se nomment catégories. Il y a donc toujours deux éléments constitutifs dans une connaissance de ce genre: des objets d'expérience sensible, par exemple un morceau de papier enflammé et un morceau de bois qui s'enflamme, plus un concept, comme celui de cause, qui lie ces deux objets en posant que le papier enflammé est cause de l'ignition du morceau de bois. L'entendement ne s'exerce jamais que sur des objets tous donnés dans l'expérience; de lui même, il ne pose aucun objet, il fournit seulement leur liaison. Telle que Kant la conçoit, la raison est au contraire le pouvoir qu'a l'esprit d'inférer dialectiquement l'existence d'objets qui ne soient pas donnés dans l'expérience. Cette distinction est bien marquée dans la *Dialectique transcendentale* (Introduction, ii, C): *De l'usage pur de la raison*. Cette raison pure, dont précisément il fait la critique, c'est celle qui, au lieu de s'exercer sur des intuitions sensibles pour les soumettre à des règles (comme fait l'entendement en les soumettant aux catégories) s'applique à des concepts (tels que les catégories elles-mêmes) et à des jugements pris comme tels et indépendamment de tout objet empiriquement donné. Appliquant cette distinction fondamentale dans sa *Critique de toute théologie fondée sur les principes spéculatifs de la raison* (Dialectique transcendentale, II, ch. 3, sect. 7) Kant en déduit, avec une parfaite cohérence logique, la condamnation des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. En effet, dans la preuve de

l'existence d'un Premier Moteur Immobile, par exemple, l'entendement commence par faire un usage empirique et immanent de la catégorie de causalité en constatant qu'il y a des effets et des causes, puis en ajoutant que nous ne pouvons concevoir aucun changement sans lui assigner une cause qu'il reste à son tout à trouver dans l'expérience. C'est l'usage scientifique de l'esprit, son usage correct. Mais le métaphysicien va plus loin: raisonnant, non plus sur les cause et effets donnés, mais sur la notion abstraite de cause en général, puis sur le jugement universel que tout changement postule une cause, l'esprit fait des principes de l'entendement (ici la catégorie de causalité) un usage 'transcendant' auquel elle n'est pas destinée. C'est la ce que l'on nomme la raison pure, savoir: l'usage fait par l'esprit de l'entendement hors de tout contrôle empirique possible. La raison pure est l'emploi de l'entendement à un usage auquel il n'est pas apte ni, par conséquent, destiné.

* * *

Si l'on compare cette description kantienne du pouvoir de connaître tel que Kant le conçoit, à la notion qu'en avait proposée saint Thomas, une différence éclate: l'esprit humain tel que Kant le conçoit est un esprit sans intellect. C'est ce qui nous autorise à reprendre d'ensemble, même après Kant, la discussion du problème. Car ce que Kant vient de faire voir, c'est que, pour un esprit humain privé d'intellect, l'usage transcendant de la raison est illégitime, mais en serait-il de même dans un esprit humain doué d'un intellect proprement dit, c'est à dire dans un esprit humain dont les pouvoirs ne se réduisent pas à la faculté de former des concepts abstraits (*Verstand*) ni à celle de les lier par des jugements et des chaînes de raisonnements (*Vernunft*), on ne voit aucune raison de trancher le problème *a priori;* en fait, et c'est cela qu'il importe de remarquer, Kant n'a même pas posé la question. Il est au contraire absolument nécessaire pour nous de nous interroger sur la nature de la raison telle que saint

Thomas la conçoit, non pas afin d'éclaircir le sens d'une quelconque des cinq voies en particulier, mais pour comprendre ce qui, aux yeux de saint Thomas en faisait des démonstrations concluantes. C'est en effet cela même qui fait qu'elles restent concluantes aujourdhui.

Selon saint Thomas, l'âme est une substance intellectuelle, inférieure aux anges, mais appartenant au même genre. Les anges sont appelés 'intelligences', ou 'substances intellectuelles' parce que toute la substance de leur être est celle d'un 'intellect'. Un ange n'est ni un corps ni lié à un corps; il ne tire donc pas sa connaissance de données sensibles; il ne forme pas d'abstractions; toutes ses connaissances sont des intuitions. Il s'agit, bien entendu, d'intuitions intelligibles. Si l'homme était une Intelligence de ce genre, il percevrait d'un seul coup, sans avoir à raisonner, toute la suite des connaissances incluses dans un principe. S'il en était ainsi, dit saint Thomas, « il n'y aurait pas de place pour la connaissance discursive dans l'intellect humain » ([3]).

Tel n'est pourtant pas le cas. L'homme *a* un intellect, il n'en *est* pas un. La substance intellectuelle qu'est son âme est unie à un corps dont elle est la forme substantielle et avec lequel elle constitue cette substance complexe qu'est l'homme. Sans entrer ici dans la description de l'homme de saint Thomas, remarquons simplement qu'en lui, la fonction propre de l'intellect est d'abstraire des données des sens les notions, ou concepts, qui forment les objets mêmes de notre connaissance. Ce qui est caractéristique de la noétique thomiste, est le pouvoir qu'elle attribue à l'intellect de former les premiers principes de la connaissance. Ceux-ci sont au nombre de deux: la notion d'être dans l'ordre des appréhensions simples, et le principe de contradiction dans l'ordre du jugement. Ces principes eux-mêmes sont des notions abstraites du sensible. Si l'intellect pense l'être, c'est qu'en effet tout ce que l'intellect connaît, est. Si l'intellect juge qu'une

(3) *Summa theologiae*, I, 58, 3.

chose ne peut pas être dite, à la fois et sous le même rapport, elle-même et son contraire, c'est qu'en effet une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. La nécessité de l'ê et ses lois en tant qu'être ne sont pas des inventions de l'intellect, ce sont des connaissances, mais il les lit immédiatement dans les choses par le pouvoir de sa propre lumière. Pour meubler l'être ainsi conçu en général, il faut que, par le moyen des sens, l'intellect se forme les multiples notions des êtres particuliers donnés dans l'expérience sensible et qu'il en combine les concepts par voie de jugements. Ces jugements s'ordonnent ensuite en séries construites selon les règles de ce que nous nommons la logique. C'est toujours l'intellect qui agit dans ces opérations si complexes, mais en tant qu'il éclaire ainsi les divers moments de ces longues chaînes, ou plutôt qu'il les forme, l'intellect recourt à ce que saint Thomas nomme 'une sorte de mouvement et d'opération intellectuelle discursive'. Ce mouvement de l'intellect, dont la lumière se déplace en quelque sorte comme le rayon d'un projecteur qui, simple et immutable en soi-même, éclaire successivement des objets multiples, c'est la raison.

Nous sommes donc ici dans une noétique entièrement différente de celle de Kant, et dont on peut bien dire qu'elle lui était inconnue. Selon Thomas d'Aquin, la raison est une détente et un affaiblissement de l'intellect. Les hommes sont définis 'des animaux doués de raison' pour deux raisons. D'abord parce que jouissant de la connaissance rationnelle, l'homme se trouve distingué des autres animaux qui n'ont que la connaissance sensible. Ensuite parce que, bien que son âme soit une substance intellectuelle, l'homme lui-même n'en est pas une, ce qui le met au-dessous des anges. L'intellect humain doit agir comme une raison afin de connaître. Bref, les hommes n'auraient pas besoin d'être raisonnables, s'ils étaient plus intelligents.

Cette remarque apparemment paradoxale a été plusieurs fois faite par saint Thomas d'Aquin lui-même. En soi, elle

est simple, mais elle entraîne deux séries de conséquences qui, si l'on n'y réfléchit pas assez, semblent à tort opposées.

D'un premier point de vue, cette notion thomiste de l'intellect en fait voir l'insuffisance. Ce n'est qu'un intellect, faculté d'une âme unie à un corps; ce n'est pas une Intelligence. C'est ce que souligne avec force saint Thomas d'Aquin: « Parce qu'elles acquièrent la connaissance de la vérité discursivement, les âmes humaines sont qualifiées de 'raisonnables'; et ceci provient de la faiblesse de leur lumière intellectuelle. Car si elles possédaient la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, il leur suffirait de saisir d'abord les principes pour en comprendre d'un seul coup toutes les virtualités, en percevant tout ce que le raisonnement peut en faire sortir » ([4]). Si nous étions doués d'intuition intellectuelle, nous verrions directement la vérité de l'argument de saint Anselme. Nous n'aurions même pas besoin de raisonner pour le démontrer.

L'autre aspect de la même vérité est, tout au contraire, à l'avantage de la raison humaine, car loin de n'être, comme le voudrait Kant, qu'un entendement qui fonctionne à vide, la raison thomiste est, sinon une Intelligence, du moins l'intellect lui-même considéré dans son usage discursif. En ce sens, l'intellect est en nous le pouvoir de connaître le plus haut. « Ce qui est au sommet de notre connaissance », dit saint Thomas, « ce n'est pas la raison, mais l'intellect, qui est l'origine de la raison » ([5]).

Si nous joignons ensemble ces deux conclusions, nous devrons conclure que, tandis que la faiblesse de notre intellect l'oblige à diffracter sa lumière sous forme de raison discursive, la force de la raison discursive est qu'en dernière analyse, elle est une simple modalité de l'intellect. Comme le dit encore saint Thomas: « La certitude de la raison lui vient

---

([4]) *Summa theologiae*, I, 58, 4.
([5]) *Contra Gentiles*, I. 57, 8.

de l'intellect, ce n'est que la faiblesse de notre intellect qui nous oblige à recourir au raisonnement » (6).

* * *

Notre question revient donc à ceci: de ce que la raison ne peut pas démontrer l'existence d'un Dieu dans la philosophie de Kant, où il n'y a ni intellect ni connaissance proprement intellectuelle, résulte-t-il qu'on ne puisse prouver l'existence de Dieu dans une doctrine où la raison n'est que l'intellect lui-même dans son usage discursif? Car il est bien certain que, si la raison n'est autre chose que l'intellect, elle participe de sa nature et tire de lui sa force.

La question est légitime, même après Kant, car celui-ci n'a pas critiqué la notion thomiste de l'intellect, il l'a plutôt ignorée. Le scolastique auquel il pense n'est pas saint Thomas, c'est Wolf, dont la *Theologia Naturalis* en deux volumes proposait les preuves a posteriori dans le tome I et les preuves a priori dans le tome II. Le fait n'est pas sans importance, car la problématique de l'existence de Dieu chez saint Thomas méritait un examen sérieux; de toute manière, le fait que Kant l'ait simplement négligée nous autorise à la reprendre en considération aujourd'hui, comme une position qui n'a pas été réfutée. Il est d'autant plus nécessaire de le faire que cette notion de l'intellect est au coeur de la question.

Puisque l'homme est un animal raisonnable, toutes ses connaissances sont l'oeuvre d'un intellect fonctionnant discursivement, comme une raison. Kant oppose aux conclusions de la métaphysique la méthode qui réussit en physique. Saint Thomas avait déja fait observer qu'en effet la raison est l'instrument propre de la connaissance scientifique, mais que l'intellect était celui de la connaissance métaphysique. Ecoutons le lui-même: « Comme la méthode de la physique est prise de la raison, parce que la physique emprunte ses données à

---

(6) *Summa theologiae,* II-II, 49, 5, 2 m.

la connaissance sensible, et comme la méthode de la science divine est celle de l'intellect, parce que cette science parle de choses qui se rapportent à Dieu, de même aussi la méthode des mathématiques est celle de la raison parce que celle-ci reçoit ses données de l'imagination ». Ainsi, chez saint Thomas, la raison domine partout où l'imagination fournit les données des problèmes: le sens en physique, l'imagination en mathématique, mais c'est l'intellect qui conduit la recherche dès qu'il s'agit pour l'esprit de transcender l'ordre du sensible. D'où cette conclusion décisive: « de même que nous attribuons une méthode rationnelle à la philosophie de la nature, parce qu'elle adhère plus étroitement à la méthode de la raison, de même aussi nous attribuons une méthode intellectuelle à la science divine (c'est à dire, a la théologie naturelle, ou métaphysique) parce qu'elle adhère plus étroitement à la méthode de l'intellect» (7). Si ce que dit saint Thomas est vrai, c'est à dire si l'intellect est la faculté propre de la connaissance métaphysique, il n'est pas surprenant que Kant ait supprimé la connaissance métaphysique en éliminant l'intellect. Il éliminait donc du même coup la possibilité même de toute preuve de l'existence de Dieu.

Il suffit à présent de se retourner vers les preuves de saint Thomas pour constater que la position adoptée par Kant la laissent absolument intactes. Chacune des cinq voies consiste en un raisonnement dialectique sur la cause, ou les causes, d'un certain mode d'être donné dans l'expérience, tel que le mouvement par exemple. Ce processus dialectique est l'oeuvre de la raison, c'est à dire de l'intellect dans son usage discursif. Sans cet exercice de la raison, il n'y aurait pas de démonstration, ni de conclusion, ni de preuve de l'existence de Dieu. Nous raisonnons quand nous disons que tout ce qui est en mouvement est mu par autre chose, puis en expliquant pourquoi, savoir, qu'une même chose ne peut être, en puissance

---

(7) *In Boethium de Trinitate*, lect. II, q. 2, art. 1, « Ad tertiam quaestionem... », ed Marietti, vol. II, p. 382.

et en acte, à la fois et sous le même rapport. Kant avait eu raison d'observer que rien n'empêche l'esprit de continuer indéfiniment à rendre raison d'un effet par une cause antérieure. Je dis que Kant pouvait légitimement affirmer qu'il n'y a aucune raison pour nous de nous arrêter quelque part dans cette série de causes et d'effets. Pourquoi n'avait il pas tort? Précisément parce que, raisonnant au niveau de la science, Kant se place au point de vue de la raison comme telle. Essentiellement discursive, elle ne cessera jamais de discourir; il n'y a donc pas à espérer qu'elle s'arrête jamais quelque part.

C'est exactement le contraire qui se passe chez saint Thomas d'Aquin. Dans chacune des preuves, et quel que soit la série de causes et d'effets envisagée, il vient un moment où saint Thomas déclare que « ceci ne peut pas continuer à l'infini ». Pourquoi? Parce qu'à ce moment l'intellect entre en scène, ou plutôt rentre en scène, et reprend ses fonctions d'intellect, ou de faculté des principes. Comme tel, l'intellect conçoit toutes choses à la lumière des notions premières d'être et d'unité. La contribution de l'intellect à la preuve est double. D'abord, il meut la raison (ou soi-même en tant que raison) à poser la question de la cause première du mouvement. Contrairement à ce que Kant imagine, ceci n'est pas une question posée par la raison. Pure ou non, la question ne se pose aucune question de ce genre. Laissée à elle-même, comme elle l'est dans l'esprit de tant de savants entièrement occupés par le souci de scruter l'immensité de la nature — et qui ne comprendrait qu'ils le soient — la raison poursuit interminablement sa recherche des rapports nécessaires qui suivent de la nature des chose. Cette recherche peut et doit en effet se poursuivre à l'infini. Le savant comme tel ne s'interroge donc pas sur une cause de toutes le causes. La science ne se pose pas de telle question parce qu'elle est l'oeuvre de la raison.

C'est donc l'intellect qui pose la question, et c'est encore lui qui fournit la réponse ou, du moins, qui rend cette réponse possible. En effet, de cela seul que l'intellect pose la

question, il détient la clef de la réponse. Comme faculté des principes, l'intellect conçoit tout à la lumière de l'être et de l'un; lorsqu'il meut la raison à se demander s'il existe une première cause et un premier être, celle-ci ne peut manquer de retrouver, au terme de son mouvement discursif, la notion même qui l'a d'abord mis en mouvement. C'est précisément ce qu'ont fait Aristote, saint Thomas d'Aquin et tant d'autres. C'est l'intellect qui déclenche l'enquête et c'est l'intellect qui la conduit à son terme. Le raisonnement prend fin, dès que l'intellect constate que le principe même qui a déclenché l'opération est aussi la véritable réponse au problème. Posée par l'intellect, la question ne peut être résolue que par l'intellect; on méconnait les données du problème, quand on en attend la réponse, non de l'intellect, mais de la raison.

* * *

Nous atteignons le terme de notre enquête. Nous nous demandions si, même après Kant, il restait encore possible de parler de preuves de l'existence de Dieu? Notre réponse est que la possibilité reste entière, et que bien loin d'être éliminée par la critique de Kant, la métaphysique thomiste met à son tour en question la légitimité de cette critique. En effet, Kant oppose la certitude de l'entendement dans son usage empirique des catégories, à l'incertitude de la raison pure, dans son maniement des concepts abstraits et des jugements. Mais Kant ne paraît pas se douter que toutes les objections qu'il dirige contre la raison pure, sont déjà valables contre l'entendement tel que lui-même le conçoit.

Prenons en exemple l'une quelconque des catégories de l'entendement, comme celle de causalité. Puisque, de l'avis de Kant lui-même, son concept n'est pas donné empiriquement dans l'expérience sensible, d'où vient il? Quelle différence essentielle y a-t-il entre affirmer l'existence d'*une* cause, et affirmer celle d'une première cause de toutes les causes? Puisque la causalité n'est pas un apport de la connaissance sensi-

ble, il n'y a aucune différence entre poser une cause quelconque et poser n'importe quelle autre cause. Il est vrai que nous percevons par les sens l'existence de ce que nous nommons la cause d'un autre phénomène, mais nous ne percevons pas sa causalité. C'est la raison qui la perçoit, et elle le peut parce qu'elle est l'intellect même dans sa fonction unificatrice de l'expérience sensible. On lui reproche de poursuivre l'exercice de cette fonction jusqu'à son terme, mais on devrait alors lui reprocher de l'avoir exercée dès le début, car l'acte est le même. Il est curieux, que Kant ne s'en soit pas aperçu.

Il n'y allait en effet de rien de moins que de toute la critique elle-même. Son entreprise initiale avait été de détruire le scepticisme de Hume. Il avait cru y parvenir en sacrifiant la métaphysique pour mieux assurer la certitude de la physique; or voici que, sans métaphysique, la physique elle-même reste sans fondements et incertaine. Il ne peut en être autrement puisque, sans intellect, il n'y a pas de raison et que, sans raison, ce que Kant nomme l'entendement, devient impossible. On ne veut pas qu'il y ait de première cause, mais alors la notion de cause elle-même devient impensable, car c'est la même pour l'intellect; elle ne diffère de la première que pour la raison. Pour conclure, s'il n'y a pas d'usage transcendant des principes de la raison qui soit légitime, il n'y a pas non plus d'usage légitime des catégories de l'entendement. Kant a disqualifié ce que lui-même nommait l'entendement, en disqualifiant les principes premiers de la raison.

Rien ne nous interdit donc de faire confiance aux preuves de l'existence de Dieu telles que saint Thomas les a proposées. En concluant, je désire seulement ajouter un conseil touchant leur bon usage. De ce que toutes sont valides, il ne suit pas que toutes soient faciles. A vrai dire, toutes finissent en métaphysique, et la métaphysique n'est pas facile. Saint Thomas n'a cessé de dire qu'elle est la discipline la plus difficile de toutes, précisément parce que, oeuvre de l'intellect comme tel, elle exige de nous un effort quasi contre nature,

qui est de penser sans images — autant que possible — alors que précisément cela ne nous est pas tout à fait possible.

C'est pourtant ce genre d'effort à quoi saint Thomas nous appelle, lorsqu'il nous avertit de ne pas faire ce que, précisément, Kant allait faire: chercher des démonstrations de ce qui est le principe de toute démonstration. « Dans toutes les sciences spéculatives », dit saint Thomas, « la recherche remonte vers quelque chose qui est immédiatement donnée, quelque chose qu'on n'a pas besoin d'apprendre ni de découvrir (autrement on continuerait à l'infini) mais que l'on connaît naturellement. De cette sorte sont les principes indémontrables de la démonstration, par exemple: le tout est plus grand que la partie, et autres semblables, auxquels toutes les démonstrations des sciences se ramènent: et *telles sont les premières conceptions de l'intellect, comme l'être, l'un et autres conceptions de même sorte, auxquelles se réduisent toutes les définitions des sciences* » ([8]).

C'est là ce qui rend légitimes les preuves thomistes de l'existence de Dieu; elles sont, non seulement concluantes, mais elles sont même faciles aussi longtemps qu'elles se meuvent sur le plan de la raison. Il y a des effets et des causes et ainsi de suite; mais elles deviennent difficiles dès qu'au moment de conclure elles exigent de l'esprit un effort métaphysique. Ce n'est pas étonnant. Toute preuve de l'existence de Dieu conclut qu'il existe un ultime 'parce que', au dela duquel il n'y a plus de 'pourquoi'. Cette suprême notion est celle d'être, et de l'Etre qui n'est qu'être, sans aucune détermination particulière, sauf celle là précisément, qu'il est Celui qui Est. La métaphysique ne consiste pas à nous le faire voir, mais elle nous conduit à la plus haute des notions abstraites, celle d'être, qui est en nous, avec l'intellect qui la produit, comme la marque laissée par Dieu sur son ouvrage.

([8]) *Op. cit.*, lect. II, q. 2, art. 4, Resp., ed. Marietti, p. 388.

Comment s'étonner après cela, qu'en approchant cette notion suprême, l'intellect hésite, embarrassé? Il se sent devant un voile derrière lequel se cache une présence invisible, et pourtant assurée puisque, sans elle, le voile même n'existerait pas. C'est pourtant là que se tient le métaphysicien comme sur son domaine propre, qui est celui des principes. Au terme de ses efforts, il ne lui suffit plus de raisonner; il lui devient même nécessaire de cesser de raisonner pour se refugier dans cette intellection pure qui est en nous la source même de toute connaissance. Les preuves de l'existence de Dieu ne concluent qu'au moment où, atteignant la fin du discours rationnel, elles se reposent dans la lumière du principe. Car les principes de la raison naturelle sont en nous des effets de Dieu, qui est l'auteur de notre nature (9), c'est donc dan sa lumière que nous voyons déjà toute lumière, et jusqu'à celle même qui nous permet d'établir qu'il existe. Pour l'intellect, ce n'est là que remonter à sa propre source, car c'est aller de la ressemblance de Dieu dans les choses, à Dieu lui-même, par la ressemblance de lui-même qu'il a laissée dans les esprits.

---

(9) *Contra Gentiles*, I, 7, 2.

Mgr Lucien Cerfaux

LA SOTERIOLOGIE PAULINIENNE

Nous nous proposons de comprendre à la manière de saint Paul l'oeuvre de Dieu, c'est-à-dire son dessein, et la réalisation de celui-ci, dans le salut de l'humanité et du monde. Un premier chapitre établira le fondement de la sotériologie chrétienne, l'intervention divine dans la mort et la résurrection du Christ.

La résurrection du Christ se manifeste à nous sous deux aspects complémentaires. Un premier chapitre la présentera comme l'événement qui inaugure les fins dernières. Ceci introduira notre deuxième chapitre, dont le thème sera l'eschatologie. Le salut des chrétiens est assuré et en voie de réalisation depuis la mort et la résurrection; ceci fera l'objet de notre troisième chapitre. Enfin, pour terminer, nous approfondirons la notion du salut, considéré comme un mystère que Dieu a révélé aux Apôtres et qu'il veut faire connaître et contempler par les chrétiens.

Chapitre Premier

L'OEUVRE DE DIEU DANS LA MORT ET LA RÉSURRECTION DU CHRIST

La sotériologie paulinienne est caractérisée par l'importance capitale de la mort et de la résurrection du Christ. En cela, d'ailleurs, Paul ne fait nullement figure de novateur; tout le christianisme primitif est marqué lui-même par ces deux événements. La loi chrétienne a repris naissance au matin de Pâques; c'est de la réunion, autour de Pierre et des Douze, des premiers croyants à la résurrection que l'Eglise est née. Le scandale qu'avait été au début la mort du Christ fut surmonté dans cette foi au ressuscité et l'on comprit immédiatement que la croix avait été voulue par Dieu et qu'elle était annoncée dans les Ecritures.

I Cor. nous a conservé le tout premier symbole apostolique, la tradition que Paul avait reçue de Jérusalem. Les événements sont énumérés dans l'ordre historique: « que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour suivant les Ecritures ». Voilà, rappelait l'Apôtre aux Corinthiens, ce que je vous ai enseigné en premier lieu (*I Cor.* 15, 3-4).

Telle est la foi chrétienne primitive. Elle s'insère dans le grand courant d'espérance eschatologique suscité depuis les débuts du prophétisme d'Israël et avivé après les déconvenues du retour de l'exil. Prophètes, peuple et lettrés attendaient quelqu'un ou quelque chose, une intervention de Dieu, la venue du Messie, des cataclysmes qui seraient le signal de la fin des temps anciens ou de la fin du temps tout court. Depuis la persécution séleucide, on relisait les Prophètes pour y retrouver des indications sur des événements escomptés. Les Pharisiens attendaient une résurrection des morts qui suivrait la manifestation du Christ. La secte des Esséniens (Qumrân), au début, se tournait elle aussi vers l'eschatologie. Jean-Baptiste annonçait le jugement, menaçant toute l'humanité coupable. Jésus voyait le Royaume des cieux prédit par Daniel en train de s'ensemencer ici-bas par sa Parole, en attendant d'être moisonné pour la destinée finale; il avait prédit sa passion et sa résurrection, suivie de sa venue avec les nuées du ciel, dans ce rôle que le Livre de Daniel avait décrit sous la figure mystérieuse du Fils de l'homme.

Mais tout en conservant l'attente eschatologique, le christianisme primitif la dépassait dans la certitude de sa foi. Quelque chose était arrivé qui avait bouleversé l'ordre du temps. Le Christ mis à mort était ressuscité: désormais, cette résurrection et cette mort s'étaient inscrites dans le temps comme le point de départ d'une nouvelle période, les temps nouveaux prédits par les prophètes, les temps du salut.

Saint Paul partage la foi commune. Sa théologie est celle de toute l'Eglise. Une remarque préliminaire doit être faite. La mort et la résurrection de Jésus sont des faits objectifs, non seulement dans leur réalité matérielle, historique, mais aussi dans leur signification théologique. Ces faits objectifs, auxquels Dieu attache notre salut, se prolongent dans le message apostolique et dans la foi qui naît de ce message. La distinction que nous établissons entre le caractère objectif des faits du salut et la subjectivité de la foi n'est guère perçue par les anciens. Pour eux, nous croyons, et nous croyons ce qui existe, et ce que nous croyons existe selon que notre foi le représente. Cet état de conscience est à la fois subjectif et objectif. C'est pourquoi nous parlerons d'abord de toute l'oeuvre de Dieu, depuis les faits du salut jusqu'à la

foi qui nous établit sous leur influence. Plus tard seulement, nous réfléchirons sur le rôle du message apostolique et de la foi qui nous apportent le salut par la puissance de la résurrection.

I. - *L'oeuvre salutaire de Dieu dans la résurrection.*

1. Le salut chrétien, — tel est le premier grand thème de la prédication primitive, — s'obtient par la foi en la puissance de Jésus ressuscité.

« Vous avez mis à mort l'auteur de la vie, et Dieu l'a ressuscité des morts, nous en sommes témoins », déclarait saint Pierre au peuple juif, après le miracle de la Porte Belle (*Act.* 3, 15). Puis il continuait: « c'est par la foi à la puissance de son nom (de Jésus ressuscité) que nous avons rendu la santé à cet homme » (*Act.* 3, 16). Puis il concluait: « Il n'y a plus aucun autre nom donné aux hommes et qui puisse procurer le salut » (*Act.* 4, 12).

Saint Paul lui aussi a été appelé au christianisme par une vision du Christ ressuscité, qui l'a placé au rang des premiers témoins, sur le pied des apôtres de Jérusalem (*I Cor.* 15, 8). La résurrection du Christ est pour lui l'événement premier et fondamental, qui met à part les chrétiens qui croient de tuos les autres mumains. « Puisque nous croyons que le Christ est mort et ressuscité », écrit-il aux Thessaloniciens (*I Thess.* 4, 14); le contexte, qui vise la nécessité de la résurrection des morts, nous oblige à préciser la pensée: notre foi, c'est que le Christ est mort *pour* ressusciter. La résurrection est le centre de la pensée chrétienne. C'est le centre du message apostolique. « Puisque le message porte que le Christ est ressuscité des morts, comment peut-on dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts? » (*I Cor.* 15, 12). C'est le fondement de la foi: « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre message est vain, votre foi est vaine » (*I Cor.* 15, 14).

2. Nous distinguons très aisément dans la conception paulinienne de la résurrection du Christ deux directions différentes, quoique complémentaires.

A. *Direction eschatologique.* La vie chrétienne restait toujours une grande espérance. Loin d'être affaiblie par la foi à la résurrection du Christ, l'attente des événements derniers en était plutôt aiguisée. C'est ce qui apparaît clairement dans *I Thess.* 1, 10. A cet endroit, l'épître nous conserve un résumé de la première prédication de saint Paul en Macédoine, lors du voyage qu'il entreprit après sa séparation de Bar-

nabé, et qu'il considère comme son entreprise par excellence, au point de l'appeler « le début de l'évangile » (*Phil.* 4, 15). Après avoir annoncé « le Dieu vivant et vrai », qu'il opposait aux idoles, il apprenait à ses auditeurs à « attendre la venue du ciel du Fils de Dieu, Jésus, que Dieu a ressuscité des morts, qui nous délivre de la colère à venir ». La colère à venir, c'est la condamnation, au jugement, des péchés du monde. La foi en Jésus ressuscité est seule capable de nous sauver. C'est-à-dire, la résurrection du Christ appartient à l'eschatologie, aux événements de la fin des temps. Elle en est le premier acte.

Pour parler comme l'Apôtre, le Christ est ressuscité comme « premier-né » ou « prémices » de la résurrection des morts (*Col.* 1, 18; *I Cor.* 15, 20). Il est le premier d'une série. Non pas tant le premier de la série des morts de la résurrection générale que le premier de ceux qui ressuscitent glorieux, c'est-à-dire les chrétiens glorifiés. Ceux qui lui ont été unis durant leur vie par la foi chrétienne, ressusciteront avec lui lors de sa parousie. Nous rappelions tantôt un mot de I Thess.: « Puisque nous croyons que Jésus est mort et ressuscité ». Le texte continue: « Ainsi ceux qui se sont endormis dans la loi de Jésus, Dieu les amènera aver lui (lors de la parousie). Au signal, à la voix de l'archange et de la trompette de Dieu, le Seigneur descendra du ciel et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord » (*I Thess.* 4, 14-16).

Le Christ est le premier modèle, l'exemplaire de tous les chrétiens; il est mort pour ressusciter, les chrétiens meurent dans la certitude de leur résurrection, nécessaire pour qu'ils soient présents au triomphe du ressuscité, à la parousie.

Saint Paul donnera aux Corinthiens un enseignement plus profond. C'est au sens le plus plein du mot que le Christ sera le modèle. Il sera comme l'effigie de tous les ressuscités. La résurrection des chrétiens sera à l'image de celle du Christ, spirituelle et glorieuse comme la sienne. « Comme nous avons porté (dans notre vie mortelle) l'image de l'homme terrestre, nous porterons (dans notre vie de ressuscités)»... l'image de l'homme céleste » (*I Cor.* 15, 49).

La résurrection achèvera le plan que Dieu a conçu en nous prédestinant à être les frères de son Fils, conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né parmi beaucoup de frères (cf. *Rom.* 8, 29-30). La résurrection du Christ est le prélude et la cause déterminante de la naissance d'une humanité nouvelle appartenant déjà au monde céleste et qui atteindra la plénitude de sa gloire après la parousie.

B. *Influence de la résurrection du Christ sur la vie présente.* L'humanité nouvelle commence dès maintenant. La résurrection, bien

qu'étant événement eschatologique, est aussi un événement du présent, pour ne pas dire de notre passé chrétien. Elle ne commande pas uniquement les événements à venir. Tout en déclenchant le mouvement eschatologique des résurrections futures, et parce qu'elle le d'clenche, elle commande déjà le présent chrétien, elle exerce dans ce monde une sorte d'irradiation de la force du monde divin. Par elle, l'eschatologie est déjà partiellement réalisée.

II. - *Le salut par la mort du Christ.*

La mort du Christ n'a donc pas été conçue en premier lieu, — s'il s'agit de l'ordre des développements théologiques, — comme l'événement déterminant le salut chrétien. La première place fut prise par la résurrection. La mort avait paru d'abord incompréhensible et absurde. Malgré les prédictions de Jésus, les apôtres ne s'étaient pas résignés à imaginer que le Christ dût mourir; ils furent déçus, décontenancés. Il leur fallut la résurrection pour raffermir leur foi; c'est de la résurrection qu'ils déduisirent la certitude du salut.

Par la résurrection, en premier lieu, ils comprirent que le Christ se manifestait désormais come le Fils de l'homme désigné pour le jugement, qui était déjà maintenant dans sa gloire et réservait à ceux qui croiraient en lui une place à ses côtés.

C'est après la résurrection, en second lieu, qu'ils comprirent également à fond que Jésus avait été le serviteur souffrant prédit par Isaïe. Il avait donné sa vie pour les péchés de la multitude: « Il est mort pour nos péchés selon les Ecritures » (*I Cor.* 15, 3).

Saint Paul a promulgué simultanément ces deux formules essentielles de la foi primitive, la foi à la résurrection et la notion de la mort pour les péchés. La seconde, la rémission des péchés, était liée au baptême chrétien suivant immédiatement l'acte de foi à la résurrection. On dirait que la théologie de l'Apôtre a refait le chemin parcouru par les premiers développements théologiques de la communauté primitive; c'est après avoir tiré les conséquences de la résurrection du Christ (*I Thess., I Cor.*) qu'il approfondit la signification de sa mort.

A. La mort du Christ signifie d'abord la fin de l'état de péché. Le péché s'était installé dans l'humanité depuis la faute d'Adam, le paganisme avait ajouté ses turpitudes et les Juifs avaient suivi le mouvement.

Toute l'humanité s'était ainsi séparée de Dieu. Une réconciliation, une pacification étaient nécessaires. « Ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils » (*Rom.* 5, 10).

Paul a des formules imagées ou de caractère juridique pour décrire l'emprise du péché, avec la séparation qu'il opère entre l'homme et Dieu et la nécessité d'une réconciliation. Nous sommes « vendus » au péché, nous sommes sous la servitude des Puissances mauvaises et sous celle de la Loi (*Gal.* 4, 5). En conséquence, nous devons être « rachetés ». Un acte d'obéissance parfaite à la Loi, un acte de soumission du Christ, c'est-à-dire sa mort sur la croix, opère le rachat et efface la dette.

La mort du Christ est donc l'événement qui permit à Dieu de nous sauver en observant les propres règles de sa justice (*Rom.* 3, 26); grâce à cette mort, un motif existe pour pardonner les péchés. Un réconciliateur est parmi les hommes, une réparation est là.

B. Cet effet essentiel de la mort du Christ, la fin de l'état du péché, est mis en rapport avec sa résurrection. De la résurrection naît un courant de vie qui emporte une humanité nouvelle. C'est une nouvelle création; exactement, l'ancienne humanité doit être le support d'une nouveauté de vie selon l'Esprit, à l'image du Christ vivant spirituellement par sa résurrection. La naissance de l'humanité nouvelle se calquera donc sur les deux événements salutaires du Christ, sur sa mort et sa résurrection: « Il a été livré pour nos péchés, et il est ressuscité pour notre justification » (*Rom.* 4, 25). Nous mourons à nos péchés avant de recevoir la vie. Le baptême est le symbole de cette réalisation de la mort préalable à la résurrection: « nous avons été ensevelis avec lui par le baptême à sa mort, afin que, de même que le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous-mêmes nous nous conduisions désormais (peripatèsômen) dans une nouveauté de vie » (*Rom.* 6, 4). La doctrine chrétienne authentique s'exprimera donc comme ceci: « déposer le vieil homme qui, selon la conduite du paganisme, se laisse corrompre par les désirs de l'erreur, et nous renouveler dans l'Esprit de notre intelligence, revêtir l'homme nouveau qui a été créé par Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (*Eph.* 4, 22-24).

C. L'efficience de la mort du Christ déborde du péché. Elle atteint tout ce qui est « ancien », pour permettre à la nouveauté chrétienne de s'épanouir: « c'est fini de ce qui est ancien, tout est neuf » (*II Cor.* 5, 17).

La mort du Christ signifie la fin de la Loi. La Loi a été attachée à la croix du Christ comme une reconnaissance de dette désormais éteinte (*Col.* 2, 14). Les Puissances du paganisme, — avec lesquelles Paul a parfois mis en parallèle les anges qui promulguèrent la Loi, — sont détruites ou privées de leur pouvoir; elles, qui tyrannisèrent le

monde païen, sont mises de côté: c'est le triomphe de la croix (*Col.* 2, 15).

La mort du Christ signifie la fin de la sagesse du paganisme (le discours de la croix de *I Cor.*): « il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie du message » (*I Cor.* 1, 21). Ce message est celui de la croix: « Nous prêchons le Christ crucifié » (1, 23).

III. - *Rôle du message et de la foi.*

Il nous reste à dire un mot du rôle du message et de la foi. La mort du Christ et sa résurrection produiront leurs effets par l'intermédiaire du message et de la foi. Si l'on reçoit le message dans la foi, la puissance de Dieu qui porte l'Evangile s'exerce et sauve: « Je ne rougis pas de l'Evangile. Car il est la puissance de Dieu pour sauver quiconque croit, Juif, Grec » (*Rom.* 1, 16-17).

En *Rom.* 10, 13, au milieu d'un passage où il prouve que la foi chrétienne a été annoncée par l'Ancien Testament, Paul cite, avant de le commenter, le texte de *Joël* 3, 5, ce texte précisément sur lequel Pierre s'est appuyé dans son discours de la Pentecôte: « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Act.* 2, 21). Il explique: l'invocation se fait dans la foi, et celle-ci est consécutive au message apostolique. Paul rejoint le sens primitif de la prédication apostolique. Il avait écrit un peu plus haut, *Rom.* 10, 9: « Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton coeur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé »; Pierre n'avait pas parlé autrement.

Je résumerais volontiers ce chapitre en deux thèses:

1) La mort et la résurrection du Christ sont le fondement de notre salut. Le Christ est mort et ressuscité pour nous sauver. La résurrection a appris aux apôtres et nous apprend encore le dessein de Dieu, elle donne à la mort du Christ son véritable sens. Une réconciliation était nécessaire, à cause de nos péchés, et elle était voulue afin que nous recevions la vie qui naît à la résurrection.

2) La mort et la résurrection exercent donc leur efficience de salut à travers le message et la foi. Ce n'est pas le message comme tel qui sauve, ce n'est pas non plu la foi comme telle. Le salut se produit par la puissance de la résurrection du Christ, — précédée de l'efficacité expiatrice et rédemptrice de sa mort, voulue par Dieu, — en d'autres termes par la puissance de l'oeuvre divine portée par le message apostolique, touchant par celui-ci tous les hommes, mais actualisant son efficience uniquement sur ceux qui le reçoivent dans la foi.

CHAPITRE II

LE SALUT ESCHATOLOGIQUE

Dans le chapitre précédent, la résurrection du Christ laissait entrevoir une perspective « eschatologique », dirigée vers la fin des temps.

La résurrection du Christ comporte en effet une double promesse: celle de la venue en gloire, sa parousie; et celle de la résurrection des morts. Ce sont les deux événements essentiels de la fin des temps.

Ce chapitre consacré au salut eschatologique se divisera en trois parties. Dans la première, nous étudierons la doctrine de saint Paul sur les événements eschatologiques, parousie et résurrection des morts. La deuxième évoquera trois problèmes liés intimement avec la doctrine. Dans la troisième, nous demanderons aux épîtres quelques lumières sur l'éternité bienheureuse.

I. - *Les événements eschatologiques.*

L'eschatologie s'exprime littérairement dans des apocalypses. L'apocalypse est le genre littéraire, dérivation ou spécification de la prophétie, qui annonce, dans un style convenu, les événements de la fin. Nous retrouvons dans les épîtres pauliniennes des embryons d'apocalypses qui rappellent de très près les apocalypses chrétiennes traditionnelles inspirées du Livre de Daniel. Paul possède, en outre, une description personnelle des fins dernières.

A. *Apocalypses du Fils de l'homme ou eschatologie traditionnelle.* Il faudrait analyser *I Thess.* 4, 13-18; *II Thess.* 1, 6-12; 2, 3-12 et des allusions nombreuses à la parousie dispersées à travers les épîtres *I Cor.* 15, 23-27; *I Thess.* 5, 2; *Phil.* 1, 6.10; 2, 16, etc.

La parousie, ou l'épiphanie, ou le jour du Seigneur, est l'événement par excellence que l'on encadre dans des prodromes dramatiques. On se sert souvent du *Ps* 109 (cité par Paul *I Cor.* 15, 25; *Rom.* 8, 34), et de passages d'Isaïe; on s'inspire avant tout de *Dan.* chap. 7 (le Fils de l'homme), chap. 9 (l'abomination de la désolation), et chap. 12 (la grande tribulation). Pour connaître le genre, il suffit de lire attentivement, avec ses références à l'Ancien Testament, *Mt.* 24.

Paul est sous l'influence du mouvement apocalyptique juif christianisé qui nous a fourni l'apocalypse synoptique (chap. 24 de *Mt.* et parallèles) et qui aboutit à l'apocalypse de saint Jean. A travers des images et des formules stéréotypées qui servent de symboles, on s'efforce d'atteindre une vérité ineffable. Une certaine obscurité convient à ces révélations de l'autre monde.

Dans cette ligne traditionnelle de l'apocalypse, après les signes avant-coureurs, le Christ apparaît sur les nuées. La résurrection des chrétiens les prépare à leur triomphe; ils prennent part, ils sont tous vivants puisque ressuscités, au cortège qui descend du ciel, ils viennent avec le Christ juger le monde, même les anges, dit saint Paul (*I Cor.* 6, 3).

Beaucoup plus importante est la ligne spécifiquement paulinienne que nous nommerons l'apocalypse des résurrections.

B. *Une apocalypse des résurrections.* Ce titre convient bien au développement de *I Cor.* 15, 20-28. Dans les apocalypse centrées sur la parousie (le Fils de l'homme), on ne spéculait pas sur la résurrection des chrétiens. Ce qui importait, c'était que le Christ ressuscité allait venir souver les siens.

Dans *I Cor.* 15, 20 ss., il va donner à la résurrection la place d'honneur. C'est conforme à ce que nous savons déjà de sa sotériologie, fondée avant tout sur la résurrection du Christ. Ce qui importe, c'est que le Christ est ressuscité. Paul pousse l'idée. Nous lisons *I Cor.* 15, 20-28.

Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium,
quoniam quidem per hominem mors
et per hominem resurrectio mortuorum,
et sicut in Adam omnes moriuntur,
ita et in Christo omnes vivificabuntur.

Unusquisque autem in suo ordine:

1) *primitiae Christus,*
2) *deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu eius crediderunt,*
3) *deinde finis...*

Paul énonce le principe de l'apocalypse des résurrections. *Christus resurrexit...* Ensuite, dans un développement intercalé, mais éminemment théologique, il place en antithèse la mort due au péché, et la résurrection dans le Christ. Après quoi, il expose le tableau historique des trois « ordres » (tagmata) dans la résurrection des morts, c'est-à-dire des trois étapes.

Parcourons-les l'une après l'autre.

1. *La résurrection du Christ.* Nous en avons parlé suffisamment déjà. Nous avons dit qu'elle inaugure l'ère spirituelle: elle proclame le Christ Seigneur, elle l'établit pour nous dans la vie et la sanctification de l'Esprit.

La résurrection du Christ est un événement du passé; comme tel, on peut la détacher de l'eschatologie et la considérer comme un événement de la vie de l'Eglise, inaugurant le temps chrétien.

2. *Résurrection des chrétiens.* Elle sera à l'image de celle du Christ, c'est-à-dire:

a) Il y aura réanimation du corps mortel. Le problème que nous discutons de nos jours ne se pose pas encore. On ne se figure pas que le corps pourrait être disparu complètement. On le garde dans le tombeau. Les Corinthiens cependant ont élevé des doutes sur la manière, peut-être sur l'opportunité de la résurrection. Ce sont des Grecs. Ils ont leurs idées personnelles, vaguement platoniciennes, sur le composé humain: l'âme sera beaucoup plus libre après la mort, dans l'immortalité bienheureuse. Pourquoi reprendre cette prison du corps? Paul, au contraire, ne peut oublier que la resurrection du Christ fournit le modèle. « Le Christ a été enseveli et est sorti du tombeau ».

b) Le corps sera spiritualisé. Paul comprend bien la difficulté des Grecs, et il la résout en conservant la résurrection, mais en expliquant sa nature. Il ne s'agit pas de reprendre un corps grossièrement charnel. Le corps ressuscité sera spiritualisé, comme le fut celui du Christ.

Pour que la doctrine de Paul soit à notre portée, il faut d'abord nous familiariser avec son vocabulaire. Pour cela nous devons consentir à abandonner un instant nos propres façons de penser. La notion de l'esprit, du *pneuma* de saint Paul, et la nôtre ne coïncident pas parfaitement.

Notre notion est philosophique. Nous définissons l'esprit par l'immatérialité. La notion de Paul est religieuse. L'Esprit vient de Dieu, il fait participer à la force et à la sainteté de Dieu. Rien n'empêche que cette participation enveloppe la matière. Ce que nous, nous entendons par « l'esprit », les vrais Grecs l'exprimaient par « l'intelligence », la vie supérieure, opposée à la matière. Ce fut la conquête de la philosophie grecque de dégager la pure notion d'une réalité supérieure à la matière, indépendante d'elle. L'« Esprit » de saint Paul est plutôt le fruit d'une expérience religieuse qui commence dans l'Ancien Testament. Nous avons contact avec Dieu par son esprit, sa force et sa sainteté.

La doctrine que nous venons d'exposer concerne essentiellement les chrétiens. Par la puissance du Christ ressuscité qui s'exerce sur eux, ils sont transformés à l'image du Christ. La matière elle-même sera entraînée, assumée dans cette gloire, par l'intermédiaire des corps humains (*Rom.* 8, 20-22).

3. *Résurrection générale.* Malgré beaucoup d'exégèses opposées, nous sommes persuadés que *I Cor.* 15, 24-27 contient l'affirmation de la résurrection générale des morts. Cette résurrection était un point de la doctrine des pharisiens. On ressuscitait pour se présenter au tribunal de Dieu, *Rom.* 14, 10; cf. *II Cor.* 5, 10.

La résurrection était précisément requise, suivant l'anthropologie juive, afin qu'on pût se présenter en personne devant le tribunal; but premier de la résurrection, on ressuscite pour recevoir avec son corps des peines ou des récompenses. Cf. *II Cor.* 5, 10: *Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut unusquisque accipiat mercedem actionum quas per corpus gessit sive bonas sive malas.* (Nous avons modifié la Vulgate pour la rapprocher du grec).

Il est normal que Paul ait parlé d'abord et séparément de la résurrection des chrétiens. Celle-ci a lieu à la parousie du Christ dans un autre but: les chrétiens ressusciteront pour former le cortège du Christ. Mais cette résurrection partielle n'exclut pas la résurrection générale; au contraire, elle la suppose, puisque la parousie est ordonnée au jugement et que celui-ci exige la résurrection. Regardons de près notre texte de *I Cor.* 15, 23 ss. Les mots *primitiae, deinde, deinde,* coordonnent dans une succession. Les deux premiers termes annoncent des résurrections qui se succèdent. Le troisième ferait-il exception? Il faudrait pour cela que l'ensemble du passage soit rebelle à cette interprétation. Il n'en est rien.

Lisons plus attentivement 15, 24-27. Nous savons que la ponctuation de nos textes anciens est souvent une interprétation moderne. Les manuscrits ne sont pas ponctués. Il m'est donc loisible de ponctuer à ma guise et je le fais. Je place un point après *to telos* (« la fin », l'événement final). Ce qui vient après, ce sont des propositions circonstantielles de temps, subordonnées à une principale que je vais trouver au v. 26: *novissima* (*autem*) *inimica destruetur mors.* Je lirais donc comme ceci: « Et ensuite (en troisème lieu) l'événement final. Lorsque le Christ livrera le royaume à son Dieu et Père, après avoir anéanti toute Principauté et toute Domination et toute Puissance, — car (selon le Ps. 109) il doit poursuivre son règne « jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis à ses pieds » — alors le dernier ennemi est anéanti, la mort. Car (selon le *Ps.* 8) « il a tout soumis sous ses pieds ». Ainsi se conclut parfaitement le développement théologique amorcé aux vv. 21-22: de même qu'en Adam tous sont morts, ainsi dans le Christ tous sont vivifiés. Que toute résurrection se fasse dans le Christ veut dire ici que sa domination doit se rétablir là où la mort avait établi indûment la sienne. La formule inattendue « la mort est anéantie », pour signifier

la résurrection générale, marque une recherche de style, le désir de Paul de conclude par un « Da capo » le développement théologique; à la formule *per hominem mors* du début (v. 21) correspond à la fin *novissima inimica destruetur mors.*

C'est au moment de la résurrection générale que le Christ assurera définitivement son règne (avant de le rendre à son Père). Les uns entreront dans la vie éternelle, le jugement découvrant dans leur conduite morale honnête leur bonne volonté profonde; les autres iront à leur destin de perte éternelle, entraînés dans la colère de Dieu et refoulés dans la souveraineté du Christ (*Rom.* 2, 6-11).

II. - *Trois problèmes.*

A. *Le moment de la parousie.* La position de saint Paul fut celle de Jesus: attendre en veillant. Il sait qu'on ne peut pas savoir le moment de « la fin ». Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit (*I Thess.* 5, 2). Il sera inattendu. Les signes immédiatement avant-coureurs ne sont pas encore là, déclare-t-il dans *II Thess.* 2, 1-12.

B. *Le règne du Christ entre la parousie et la résurrection générale.* Certains prétendent que Paul a cédé à l'entraînement de l'eschatologie juive en enseignant un règne du Christ avec les chrétiens consécutif à la parousie, avant la résurrection générale (millénarisme). On s'appuie sur le passage de *I Cor.* 15, 25 qui nous a déjà préoccupé. La phrase: « il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds » viserait un règne temporel intermédiaire. Cependant, le règne du Christ a commencé à la résurrection; saint Paul pourrait vouloir dire qu'il se terminera par une victoire complète après une bataille eschatologique (formule imagée), bataille et victoire étant instantanées (*II Thess.,* 2, 8), ce qui ne laisserait pas de place à un règne de mille ans. D'ailleurs que viendrait faire ce règne temporel, grossièrement temporel, dans une christologie et une eschatologie orientées comme elles le sont dans saint Paul, purement spirituelles? La résurrection des chrétiens signifie leur passage de l'état charnel à l'état spirituel. La chair est transformée, spiritualisée. « La chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu » (*I Cor.* 15, 50). Le Christ lui aussi a nié équivalemment tout millénarisme grossier, donc tout millénarisme (*Mt.* 22, 30). Car un millénarisme spirituel n'en est plus un, il se confond avec le règne final, le Royaume de Dieu spirituel.

C. *Entre la mort des chrétiens et la résurrection.* Que se passe-t-il durant cette période?

Saint Paul se contentera-t-il toujours d'affirmer, comme dans I Thess., que ceux qui se sont endormis (ceux qui sont morts) dans le Christ ressusciteront avec lui, sans rien préciser de l'état intermédiaire précédant la résurrection?

En fait, il ne se contente pas de cette affirmation: notre demeure terrestre sera remplacée par une demeure céleste (5, 1-2).

Le premier passage, le plus important, se lit dans *II Cor.* 4, 16-5, 10. L'Apôtre parle de la fragilité de sa vie mortelle, il a l'impression d'un affaiblissement continu qui se terminera par sa mort. Il réagit en chrétien, sachant qu'à cette destruction du corps mortel correspond la construction d'un édifice de gloire.

Il faut surtout ne pas nous laisser abuser par des formules qui ne sont plus courantes aujourd'hui. Paul désire mourir pour l'immortalité avec le Christ glorieux: « Car malgré tout, sachant que notre séjour dans ce corps est un exil loin du Seigneur (car la foi seule nous guide, nous ne le voyons pas), nous prenons confiance et nous préférons quitter le corps et nous en aller près du Seigneur » (5, 6-9).

Il parlera ailleurs, dans la même épître (*II Cor.* 12, 3 s.), d'un séjour en extase au troisième ciel ou au paradis, soit avec son corps, soit sans son corps. A la mort, l'extase sera définitive, il se trouvera sans son corps près du Seigneur, dans le ciel. Le « moi » peut se passer du corps.

Il varie ses expressions dans *Phil.* 1, 22-24: il ne sait que choisir: vivre pour « l'évangile » ou mourir; il préfère s'en aller et être avec le Christ, car c'est de loin le meilleur, déclare-t-il.

Il nous faut, évidemment, tirer les conséquences de ces déclarations de l'Apôtre. Depuis I Thess., il parlait d'être avec le Seigneur. Sa mort le réunit déjà au Christ et il règne avec lui dans la gloire. Ce n'est pas encore le vrai terme de sa vie apostolique, car le Christ n'a pas encore remporté la victoire définitive. Mais le soldat est avec son chef. Il est vivant, consciemment heureux avec lui, heureux d'être avec lui et de partager son sort glorieux. Il est heureux dans sa conscience personnelle.

Ceci est d'une importance extrême pour l'anthropologie chrétienne. Indépendamment des positions des philosophes concernant l'immortalité, au nom de ses propres principes et de sa propre expérience, le chrétien qu'est saint Paul affirme sa certitude — qui devient

la nôtre à tous — que le « moi » humain subsistera après la mort, sans la résurrection, et qu'il sera heureux auprès du Christ dans le ciel.

L'anthropologie des sémites, dont on parle tant, et qui ne connaîtrait rien du dualisme grec, ni de la survivance possible d'une âme sans le corps, cette anthropologie, si elle fut jamais celle de Paul, est dépassée. Et nous pouvons croire et affirmer que la culture grecque lui a prêté les mots et les formules nécessaires pour exprimer une pensée qu'il ne lui devait d'ailleurs pas.

III. - *Après " le temps ".*

Nous devons tenir notre promesse et parler de l'état final après la résurrection. Le Christ a rempli sa tâche temporelle, il remet le règne à son Dieu et Père (*I Cor.* 15, 24). L'océan vivant de l'éternité submerge le fleuve du temps.

Cependant, le Fils, qui a fait l'oeuvre temporelle, reste le Fils incarné et il reste dans sa soumission au Père. Tous ceux qui ont cru en lui subsistent eux aussi unis à sa propre soumission. « Dieu sera tout en tous » écrit saint Paul (*I Cor.* 15, 28). Une formule stoïcienne, aux relents de panthéisme, est transposée. Dans la soumission totale de la créature, qui reste elle-même, présente à Dieu dans l'image de son Fils, Dieu exalte sa gloire.

L'homme est devant Dieu avec son corps glorifié, certes, mais c'est son intelligence, son âme, qui vit dans la joie, parce que désormais elle voit Dieu face à face (*I Cor.* 13, 12). Elle connaît Dieu comme elle a été connue de lui, de toute éternité (*ibid.*). Son éternité commence dans le face à face ou plutôt elle est le face à face (*facie ad faciem*).

Chapitre III

LA RÉALISATION ACTUELLE DU SALUT

Les termes salut, sauver, etc. ont pris dans notre littérature du Nouveau Testament une teinte religieuse très marquée. Déjà d'ailleurs dans le monde grec, c'était ainsi; on invoquait les « dieux sauveurs » (*theoi sôtères*), particulièrement pour être délivré des dangers de la navigation. Dans l'Ancien Testament, c'est généralement Dieu qui « sauve » son peuple de ses ennemis. Le salut, à notre époque néo-testamentaire, regardait surtout l'avenir des derniers temps; on attendait d'être sauvé de la colère de Dieu et de recevoir les biens promis pour la restauration d'Israël.

Mais le christianisme donne au salut une note toute spéciale: le salut des derniers temps, pour les chrétiens, est déjà commencé. Il est non seulement assuré, il est commencé. La mort du Christ a effacé le péché, sa résurrection a développé une efficience de vie qui nous atteint. Les biens futurs nous sont accordés dès maintenant, du moins partiellement, par l'Esprit-Saint.

Ainsi donc, si la phase définitive du salut, tel que nous l'avons décrité dans le chapitre précédent, reste à l'horizon du chrétien, le salut est cependant acquis dès maintenant, il est une chose présente. C'est à ce dernier aspect que nous nous attachons dans ce chapitre.

L'aspect de la présence actuelle du salut, Paul l'a exposé longuement dans les grandes épîtres. Deux circonstances principales l'y poussaient: la nécessité de rencontrer la pensée grecque et de souligner dans le christianisme ce qui était capable de satisfaire ses tendances intellectuelles et mystiques; d'autre part, la polémique contre les envoyés de Jérusalem, celle-ci lui fournissant l'occasion de proposer la doctrine de la justice chrétienne en opposition à la justice de la Loi.

Dans la partie essentielle du chapitre, nous exposerons les trois thèmes principaux de la réalisation actuelle du salut, ou, ce qui revient au même, de l'anticipation du salut eschatologique. Nous nous arrêterons ensuite à la signification pour la vie chrétienne de cette théorie de la réalisation partielle de l'eschatologie ou de son anticipation partielle.

I. - *Les éléments ou thèmes élémentaires du salut présent.*

Cet aspect de la théologie paulinienne peut se condenser en trois formules principales:

1) L'Esprit-Saint nous accorde dès maintenant une participation anticipée aux biens célestes.

2) L'union au Christ ressuscité inaugurée en nous dans la foi et par les effets du baptême, nous communique une vie qui est identique à sa vie de ressuscité et qui, par conséquent, est une réalité de l'au-delà, réalise un état céleste.

3) Dès la vie présente, nous possédons la justice, don de Dieu.

A. *La participation par l'Esprit-Saint aux biens célestes.*

Dès le début de l'Eglise, les dons spirituels se sont répandus sur les fidèles. Ce fut une expérience religieuse enthousiasmante, que nous décrivent le Livre des Actes et saint Paul. A partir de la Pentecôte, les chrétiens sont prophètes, parlent en langues, des miracles nombreux se produisent, surtout dans les réunions liturgiques. On regarde ces phé-

nomènes comme des dons de l'Esprit-Saint. On les interprète comme ceci. Jésus ressuscité répand sur les siens les trésors du ciel, avant tout l'Esprit-Saint, la grande promesse de l'Ancien Testament. Saint Pierre traduit la pensée commune dans son discours de la Pentecôte. Il montre, réalisée dans l'événement de ce jour, la prophétie de *Joël* 3, 1-5, qu'il cite in-extenso:

« Voici ce qui arrivera aux derniers jours, dit Dieu
(donc les derniers jours, nous les vivons):
Je verserai de mon Esprit sur toute chair
et vos fils et vos filles prophétiseront.
Vos jeunes gens auront des visions, et vos vieillards jouiront des extases... Je ferai des miracles dans le ciel et des signes sur la terre, car le grand jour magnifique du Seigneur va venir.
Et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». (*Act.* 2, 17-21).

Il explique le sens qu'il faut attacher à l'événement et aux phénomènes dont Jérusalem est témoin et qui ont été prédits par les prophètes pour « les derniers jours »: « Exalté par la droite de Dieu et ayant reçu à sa disposition l'Esprit-Saint promis par le Père, (Jésus) l'a répandu sur nous. C'est ce que vous voyez et ce que vous entendez » (*Act.* 2, 33).

Telle est l'interprétation chrétienne. Les derniers temps commencent avec les dons spirituels de l'Eglise naissante.

La théologie paulinienne va préciser. L'Esprit-Saint nous est donné comme prémices (*primitiae*, *Rom.* 8, 23), comme gage (*pignus*, *II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 14) des biens célestes. C'est plus qu'une préparation. Il y a dans les dons de l'Esprit une véritable présence des biens eschatologiques, nous possédons partiellement l'héritage promis.

Pour saint Paul, qui amplifie la pensée primitive générale, la présence de l'Esprit, cachée en elle-même, mais réelle, se manifeste dans des effets visibles et perceptibles: 1) dans les charismes; 2) dans l'expérience que nous faisons de notre qualité de fils; 3) dans la sagesse que nous donne l'Esprit; 4) dans les trois vertus théologales.

1) A vrai dire, quant aux charismes des Corinthiens, saint Paul est assez réticent. Ce sont des biens célestes, mais encore très imparfaits. L'Apôtre tient à dire à ces Grecs, férus de manifestations spirituelles trop pareilles à celles de la mystique grecque, que tout ce déploiement de prophéties, d'apocalypses, de dons des langues, etc. disparaîtra lorsque sera venue la révélation définitive de Notre-Seigneur Jésus-Christ (*I Cor.* 1, 8). Les charismes sont connaissance de Dieu comparable à

celle qu'on aurait d'une personne dont on apercevrait l'image dans un miroir. Ce n'est pas direct (*I Cor.* 13, 12). La connaissance reste imparfaite, partielle (*I Cor.* 13, 9-10). Ces dons sont condamnés à disparaître précisément à cause de leur imperfection. Les charismes sont de la qualité de la gloire qui enveloppait la figure de Moïse dans l'Ancien Testament, telle que Paul l'a dépeint en *II Cor.* 3, 7-18, en l'opposant à la gloire des ministres du Nouveau Testament. Ce sont choses transitoires, passagères, connaissances en symboles trop éloignés du réel divin.

Il n'en est pas de même d'autres dons de l'Esprit, qui eux sont de l'ordre des biens célestes.

2) Dans notre prière, nous faisons une expérience de notre qualité de fils de Dieu; l'Esprit est en nous, il crie vers le Père, notre Père, à travers notre intelligence (*Rom.* 8, 23). Cette expérience de notre qualité de fils, qui ne sera vraiment achevée que dans l'avenir eschatologique, avive en nous la soif de posséder l'héritage auquel nous avons droit. Nous sommes vraiment fils, mais nous attendons la révélation de notre être profond et l'accomplissement de toute sa puissance de connaître notre Dieu et Père et de jouir de sa familiarité définitive.

3) Un autre don de l'Esprit est « la Sagesse de Dieu » (*I Cor.* 2, 6-16). L'Esprit-Saint est en nous une sagesse (infiniment supérieure à la « sagesse » ou philosophie qui ravit les Grecs) et qui nous fait connaître ce que Dieu a préparé dans le ciel pour ceux qui l'aiment. Dans cette sagesse, nous contemplons déjà notre héritage, les biens mystérieux qui nous sont réservés.

4) La foi, l'espérance, la charité sont aussi des dons de l'Esprit. A la différence des charismes, alors que ceux-ci sont condamnés à disparaître, les trois théologales « restent ». Le verbe grec « *menei* » (*I Cor.* 13, 13) a son sens fort, philosophique. Les trois théologales appartiennent à la stabilité de l'éternité (sens assuré par comparaison avec *Hebr.* et avec Philon d'Alexandrie).

Il résulte de cette interprétation que la foi en particulier comporte une certaine connaissance qui, comme nous le disions de la sagesse, nous lie déjà à Dieu d'une manière immédiate. Il ne faut pas appliquer à la foi la phrase antithétique écrite dans *I Cor.* 13, 12: « maintenant je connais partiellement, énigmatiquement, comme dans un miroir, alors (lorsque je serai devenu homme parfait, lorsque la perfection (v. 10) sera arrivée), je connaîtrai Dieu comme j'ai été connu par lui », face à face, directement, anticipativement. (*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*). Dans ce contexte, en effet, Paul n'a cessé de parler des charismes, dont il voulait diminuer l'importance

à cause de l'engouement des Corinthiens. Il en parle encore dans le verset que nous venons de citer. Au contraire, il va exalter la foi. Celle-ci « reste », appartient aux réalités déjà définitives. La foi, par don, est déjà le regard de notre intelligence posé immédiatement sur Dieu.

B. *Influence de la résurrection du Christ sur la vie présente des chrétiens.*

La résurrection du Christ produit en nous des effets immédiats. Ces effets pourront coïncider partiellement avec les dons spirituels. Car le Christ possède par sa résurrection la puissance de spiritualiser qui est propre à l'Esprit-Saint (*Rom.* 1, 4). Cependant, les dons de l'Esprit visent souvent des activités reçues ou des opérations, tandis que les effets spirituels de la résurrection atteignent le chrétien dans sa vie profonde. Le chrétien vit d'une vie qui apparemment reste celle d'un homme dans un corps, et qui cependant participe à la vie du Christ ressuscité et spiritualisé. Les formules de saint Paul sont très variées: « nous vivons à Dieu » (*Gal.* 2, 19); « ce n'est plus moi qui vis, le Christ vit en moi » (*Gal.* 2, 20); « je vis dans la foi du Fils de Dieu » (*ibid.*). Cette vie est « la vie dans le Christ Jésus » (*Rom.* 8, 2). Paul essaie d'exprimer de toutes manières cette réalité profonde: la vie du Christ ressuscité passe dans ceux qui croient en lui et par le baptême s'unissent à sa mort et à sa résurrection. Dieu, en ressuscitant le Christ, du même acte de sa volonté surnaturellement créatrice, produit la vie de tous ceux qui sont unis à son Fils ressuscité.

Cette vie profonde touche le corps lui-même. « L'Esprit de Dieu qui a ressuscité Jésus des morts habite en nous; celui qui a ressuscité Jésus des morts vivifiera nos corps par l'Esprit qui habite en nous » (*Rom.* 8, 11, cf. *II Cor.* 4, 14; *I Cor.* 6, 14). L'Esprit qui a transformé le corps du Christ ressuscité et est devenu en lui, en le ressuscitant, force de spiritualisation, en a fait le foyer de la spiritualisation; ce même Esprit agit en nous pour nous ressusciter et nous transforme invisiblement. Nous sommes les membres du Christ ressuscité, et donc marqués par la résurrection et pour la résurrection.

Mais le terme propre de l'efficience du Christ ressuscité est notre moi intérieur, notre « intelligence », en donnant au mot français quelque chose de ce réalisme de la langue grecque, pour laquelle l'intelligence est comme une faculté subsistante, l'âme intelligente. L'Esprit va si bien s'adapter notre « intelligence » que celle-ci, dans la langue paulinienne, s'appellera Esprit, marquant ainsi qu'elle jouit d'une participation à l'Esprit-Saint. Toute notre vie intellectuelle, cognitive, et

toutes nos ressources de vie supérieure qui sont commandées par l'intelligence vont être enveloppées dans cette spiritualisation. Le Christ ressuscité a spiritualisé notre « moi » supérieur.

C. *Le don de la justice de Dieu.*

Le Christ délivre le chrétien de la colère à venir. En même temps que la colère s'appesantit sur le pécheur, Dieu, par don, accorde la justice, c'est-à-dire (selon l'Ancien Testament et les apocryphes juifs) un don de salut par miséricorde; ce don, qui est déjà dans le ciel, se manifeste et descend sur l'homme sauvé. « Je ne rougis pas de l'Evangile. Il est la force de Dieu qui est en action pour le salut de quiconque croit..., car la justice de Dieu se révèle en lui à mesure qu'on croit » (*Rom.* 1, 16-17). Parfois, il faudra comprendre aussi que, pour Dieu, accorder la justice reste un acte juste au sens grec, car Dieu a sous ses yeux l'action propitiatoire de la mort du Christ, cf. *Rom.* 3, 21-26.

Cette notion de la justice, réalité qui descend du ciel, don de Dieu, est une transposition de la formule évangélique selon laquelle le Royaume de Dieu se révèle dans la parole de Jésus. Comme le Royaume naît de cette parole, la justice naît de la foi au message évangélique.

Arrêtons-nous un moment au vocabulaire. Paul parle très fréquemment de ce don de justice, « justice de Dieu » reçue dans l'homme. Le substantif « justification », en grec *dikaiôsis*, n'est employé que deux fois. En *Rom.* 5, 18, la « justification de vie » identifie le don avec la vie produite en nous par la résurrection du Christ. La même signification s'impose pour *Rom.* 4, 25: « Le Christ a été livré pour nos péchés, et il est ressuscité pour notre justification ». Le verbe, *dikaioùn*, justifier, est plus fréquent et revêt un sens analogue quand il s'applique aux chrétiens. Cependant, lorsque, comme c'est le cas dans *Rom.* 5, 9, et *Rom.* 3, 24, la justification (le verbe « justifier ») est formellement en relation avec la mort du Christ, Paul entend exactement la suppression de l'état de péché, préalable à la justification plus positive, justification de vie. Ce sont des variations de sens très naturelles, étant donné la corrélation intime et normale entre les effets de la mort et ceux de la résurrection. La mort détruit, la résurrection construit. La mort supprime les obstacles, la résurrection donne la vie.

Qu'on nous permette ici une remarque d'exégèse qui peut éclairer la théorie de la justification paulinienne. Cette théorie, qu'il vaudrait mieux appeler théorie de la « justice de Dieu », est pour une grande part, si pas uniquement, une résultante des controverses que Paul a soutenues contre les Juifs et les judéo-chrétiens, pour maintenir sa thèse du salut accordé gratuitement par don, indépendamment des oeuvres

de la Loi et donc de la soumission à la circoncision et à la Loi de Moïse. Le christianisme est une libération. Le don de justice en est le symbole. La grande place que la justice tient dans l'épître aux Galates vient des nécessités de la polémique. On voit naître la théorie à Antioche, dans la dispute avec Céphas. L'épître aux Romains, préoccupée de camper la doctrine chrétienne en face du judaïsme, a stylisé la polémique et avec elle la doctrine de la justice de Dieu. Mais quand Paul est avec ses Grecs, libre de leur parler en Grec, — c'est le cas dans les autres épîtres, — il ne prononce pas ou prononce à peine les mots de justice ou de justifier. Les thèmes, parallèles, de l'Esprit, de la vie dans le Christ, sont suffisants.

La théologie paulinienne ne perdrait rien d'essentiel si on supprimait *le vocabulaire* de justice et surtout celui de justification. En tout cas, on fausse la synthèse paulinienne quand on la résume sous le titre de justification par la foi. Ce raccourci a été imposé par des controverses récentes qui s'évadent souvent de la théologie scripturaire proprement dite.

Les trois thèmes élémentaires se rapprochent et se mélangent très souvent dans les épîtres. Un exemple est fourni par la filiation. Nous sommes fils de Dieu parce que l'influence de la résurrection nous assimile au Christ; mais l'Esprit est en nous, Esprit du Christ, Esprit de filiation qui nous aide à prendre conscience que nous sommes enfants de Dieu (*Rom.* 8, 12-30).

Autre exemple: *Rom.* 6, 1-23, le baptême nous identifie à la mort du Christ, il nous promet que nous vivrons avec le Christ, il nous met dans un état tel que, normalement, nos membres sont livrés à la justice de Dieu (*Rom.* 6, 13). Une formule équivalente parlera de faire mourir par l'Esprit les oeuvres de la chair (*Rom.* 8, 13) pour être vraiment fils de Dieu et produire les fruits de l'Esprit.

Conclusion. — Du parallélisme entre les trois thèmes fondamentaux, de leurs recoupements nombreux et des thèmes composites résulte un enseignement très clair. Une même réalité est produite en nous par la présence de l'Esprit, l'efficience de la résurrection et le don de la justice. Elle équivaut à peu près à ce que la théologie appelle la grâce sanctifiante; mais il s'y ajoute des particularités variées: présence de l'Esprit-Saint, perception mystique de la filiation, notion très spéciale des charismes, etc.

Le peu que nous avons dit suffit pour faire deviner tout le travail qui incombe à la théologie.

II. - *Signification concrète de la réalité du salut présent dans les vies chrétiennes.*

Nous devons nous borner à quelques remarques.

a) Nous sommes dès maintenant des « sauvés ». *Eph.* 2, 5 emploie le participe parfait. Le participe présent, employé également, est moins expressif, cf. *I Cor.* 1, 18, etc. C'est-à-dire que nous nous trouvons dans un état qui est, par essence, celui du salut eschatologique, ou que nous sommes engagés dans un mouvement réellement commencé et qui de soi aboutira à l'achèvement eschatologique.

Il ne suffit pas de dire que notre salut est possible, ni même que nous en sommes capables. C'est trop peu. Il ne suffit même pas de dire que nous y avons droit, — notion juridique, — c'est encore trop peu. Nous possédons déjà le salut, mais initialement, d'une manière encore invisible quoique réelle, en mystère.

b) Nous ne sommes pas pour cela déterminés, clichés dans notre sort de sauvés, appartenant à une classe immuable opposée à des non sauvés. Nous ne possédons pas encore l'achèvement eschatologique.

c) Le fait d'être sauvés de cette manière, non seulement nous crée un devoir de vivre la vie de sauvés qui est la nôtre, mais nous rend aptes à le remplir. Pour parler le langage de saint Paul, nous sommes la moisson qui, normalement, produit le fruit de la justice ou de l'Esprit. Normalement, nous vivons notre vie dans le Christ.

d) Si nous menons la conduite de vie qui convient à des sauvés, cette conduite à laquelle nous sommes poussés, presque acculés par notre nature de ressuscités, notre qualité de fils et l'habitation de l'Esprit, si nous consentons à être vraiment ce que nous sommes, à agir selon notre « nature », nous aboutirons au salut eschatologique. Mais notre vie de sauvés dans la gloire aussi s'écoule dans la liberté. Certes, c'est une liberté dilatante, qui fournit la capacité, la confiance, l'espérance, l'idonéité, le don de Dieu. Elle reste néanmoins liberté, ce qui inclut une disposition autonome de nous-mêmes, sous le don de Dieu, et donc avec una possibilité de nous soustraire au don.

L'immortalité (ne pas pouvoir mourir) et l'impeccabilité sont des *perfections très hautes* (pas des fruits de despotisme). *Triste* « privilège » que la « liberté » de pécher et de mourir!

e) Rappelons pour terminer la proportion qui existe entre le salut déjà partiellement réalisé et le salut futur.

Le paulinisme continue à affirmer clairement, en face de la mystique grecque, son caractère eschatologique. Non seulement il conserve ce caractère, mais il l'aggrave en quelque sorte. La manière imparfaite

ou mêlée d'insatisfaction dont nous participons aux biens futurs, loin d'affaiblir notre tension vers l'avenir eschatologique, la fortifie et l'exaspère.

Nous restons affamés d'éternité, quoique nourris des biens spirituels, ou plutôt parce que nourris des biens spirituels.

Chapitre IV

LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE DU SALUT

Même un travail de synthèse comme le notre permet de constater dans la théologie paulinienne un changement (un substantial changement d'idées en 5 ans seulement, c'est psychologiquement et historiquement impossible) de tonalité depuis la première épître aux Corinthiens. Au début de l'activité littéraire de Paul domine l'espérance de la parousie et de la résurrection corporelle; on réfléchit très peu sur « l'intelligence » et la vie profonde de l'homme. On attend d'être avec le Christ et de partager sa gloire.

Peu à peu, partiellement par la nécessité de rencontrer les préoccupations intellectuelles du monde grec, la notion du salut s'est intériorisée. Le salut est présent, et il consiste dans des dons spirituels, reçus avant tout dans l'intelligence. Paul s'attend aussi à jouir déjà d'une vie dans l'au-delà, alors que son corps sera toujours dans le tombeau. Ceci indique que la présentation de la personnalité humaine s'est déplacée. Alors que le corps jouait d'abord un rôle essentiel, le « moi », la conscience, réside ensuite très clairement dans « l'intelligence », dans un « homme intérieur » relativement indépendant du corps.

Nous avons pénétré en réalité, avec le christianisme, dans le monde où l'intelligence est reine. C'est le monde de l'hellénisme.

Nous allons voir maintenant la curiosité intellectuelle, transformée et surélevée par les dons de l'Esprit, aboutir à une conception du salut plus largement encore orientée vers l'intelligence, tout en restant d'ailleurs fidèle à ses origines. La sotériologie va employer une langue nouvelle, en gros celle du « mystère ». Le salut sera conçu comme une oeuvre secrète mystérieuse de la sagesse de Dieu, dont la connaissance ne fut accessible aux hommes que par une révélation. Saint Paul a vécu à Ephèse, durant près de trois ans, dans un milieu religieux d'un genre spécial, très passionné pour des cérémonies secrètes et des doctrines d'initiés; il a même craint à un moment donné pour son église de Colosses des infiltrations d'une formation syncrétiste où les idées juives sur les anges se mêlaient à des spéculations cosmiques de carac-

tère oriental, tout cela sous le couvert de prétendues révélations pareilles à celles des religions à mystère des Grecs. Ses dons de penseur, les révélations qu'il a reçue sur la profondeur de l'oeuvre de Dieu lui permettent alors de proposer sous une forme nouvelle la théorie du salut chrétien. Tout paraît changé, et cependant ce christianisme nouveau style des épîtres de la captivité reste le christianisme traditionnel. Il s'agit en fait d'une transposition, sur un mode nouveau, des réalités de toujours, et l'on conserve les vieilles formules fondamentales.

Nous exposerons cette transposition de la doctrine; après quoi nous préciserons la place de la connaissance dans le salut chrétien. Nos sources pour cette étude sont surtous les épîtres de la captivité, *Eph.* et *Col.*; il faut ajouter quelques passages des grandes épîtres, où il subit l'influence du milieu éphésien, certainement *I Cor.* 2, 6-10, et peut-être *Rom.* 8, 28-39, et enfin la doxologie finale de l'épître.

I. - *La transposition du salut dans la langue nouvelle du mystère.*

A. *Le salut conçu comme un mystère.*

Le salut repose toujours sur la mort et la résurrection du Christ. Mais le cadre dans lequel sont fixés ces éléments essentiels s'est prodigieusement élargi. Au lieu de s'intéresser avant tout, comme on le faisait dans les apocalypses, à la parousie entourée de ses péripéties traditionnelles, Paul scrute un vaste dessein de Dieu.

Les formes littéraires utilisées ne sont plus du tout celles de l'apocalypse. Ce sont des actions de grâce liturgiques, comme le début hiératique et majestueux d'Eph., des prières sacerdotales de révélation, comme dans *Eph.* 3; des hymnes christologiques à la louange du Christ sauveur, comme dans *Col.* 1, 15-20.

L'oeuvre de Dieu embrasse tout le cosmos, la totalité du temps et la totalité de l'univers. Le salut commence dans une prédestination lointaine, précédant les temps et les mondes et se termine par le retour à l'unité, dans le triomphe du Christ avec les siens, d'une création qui a été bouleversée.

Voici les acteurs du drame. Le Christ domine tout. Il est l'image du Dieu invisible, placé au début de la création, marquant toute la création d'une prédestination à l'unité dans la soumission à Dieu. La création comprend des êtres invisibles, trônes, dominations et anges, et des êtres visibles, le cosmos et les hommes. Le drame: le Christ a tout créé pour l'unité, mais une dispersion s'est produite. Les Puissances cosmiques se sont isolées de Dieu et ont attiré les hommes dans leur

orbite, les hommes ont péché, ont inventé l'idolâtrie, se sont séparés de Dieu. La Loi a coupé en deux l'humanité.

L'oeuvre du Christ consistera à tout ramener à l'unité. Les hommes, païens et Juifs, seront d'abord réunis dans l'Eglise, et par celle-ci apparaissant dans le ciel à côté du Christ, déjà ressuscitée avec lui et glorifiée avec lui, les Puissances et les anges connaîtront la sagesse multiforme de Dieu et se soumettront au Christ. La réconciliation universelle se fera dans l'unité du Christ mort et ressuscité.

Ceci n'est évidemment que le pâle résumé d'une contemplation qui jetait Paul en extase devant l'oeuvre de Dieu, le mystère du Christ, comme il l'appelle dans *Eph.* 3, 4.

B. *La révélation du mystère aux apôtres.*

Le message apostolique suppose désormais explicitement une révélation. Paul parle du mystère de l'évangile (*Eph.* 6, 19). Et vraiment, l'exposition du mystère telle que nous venons de l'esquisser n'est qu'un développement, en profondeur, de ce qu'était l'évangile, l'annonce du salut par la mort et la résurrection du Christ. Le message évangélique apparaît donc dans une dimension que nous soupçonnions, mais qui n'était jamais précisée. Il est une révélation. Les apôtres sont des proprètes, chargés de révéler un mystère qui a été caché même aux Puissances célestes. Songeons bien que Paul, en ceci, est d'accord avec Notre-Seigneur qui disait à ses apôtres: « à vous il est donné de connaître les secrets du Rovaume des cieux » (*Mt.* 13, 11).

La révélation du mystère commence les temps nouveaux, définitifs. Désormais, l'accès à Dieu est possible dans l'Esprit-Saint.

Paul tient une grande place dans la révélation. Ayant été choisi par Dieu pour révéler aux païens leur participation au salut, pièce importante du mystère du Christ, il a reçu sur ce mystère des lumières spéciales, lui, comme il dit, le dernier des saints: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec... in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi* (*Eph.* 3, 8).

C. *La connaissánce approfondie du mystère par les chrétiens.*

Sur la foi du message-mystère se développe une connaissance approfondie de tout ce qui touche au salut. Par le message apostolique, l'Eglise est fondée et tous les hommes ont accès aux richesses de Dieu. Et ces richesses se livrent à nous dans la connaissance, du mystère; plus justement, elles sont connaissance, sagesse et science (*Col.* 2, 3).

A côté de la foi, de l'espérance, de la charité, il faudra donc placer, comme activité chrétienne par excellence, la « connaissance ».

C'est par la connaissance que nous sommes des chrétiens parfaits (« *teleioi* », *Eph.* 4, 13; *Col.* 4, 12). Paul prie pour que ses chrétiens puissent « connaître, avec tous les saints, tout ce que renferme la plénitude de Dieu » (*Eph.* 3, 18); « pour que Dieu leur donne l'Esprit de sagesse et de révélation pour le connaître, les yeux de leur intelligence étant illuminés pour savoir quelle est l'espérance de leur vocation, quelle la richesse de la gloire de son héritage parmi les saints, quelle la grandeur suréminente de sa puissance s'exerçant en nous, puissance qu'il a exercée d'abord sur le Christ en le ressuscitant des morts » (*Eph.* 1, 17-20).

D. *Révélation du mystère par l'Eglise.*

L'Eglise est la concrétisation du mystère. Elle est le corps du Christ, son plérome, rendant visible le mystère de l'unité dans le Christ: Juifs et païens sont réunis dans un même édifice, les païens sont devenus « compatriotes des saints, de la famille de Dieu, construits sur le fondements des apôtres et prophètes, s'élevant en temple saint dans le Seigneur en habitation dans l'Esprit » (*Eph.* 2, 19-22). C'est en contemplant cette Eglise céleste que les Puissances peuvent connaître le mystère du Christ, « la sagesse multiforme de Dieu » (*Eph.* 3, 10).

La connaissance occupe donc maintenant dans la synthèse paulinienne une place essentielle. On définirait le chrétien: celui qui, grâce à la révélation des apôtres, a pénétré (sous l'ilumination de Dieu) dans la connaissance du mystère du Christ. Le chrétien idéal sera celui qui s'enfonce de plus en plus dans cette connaissance.

Ce qui n'était qu'un aspect de la réalisation du salut, telle que nous l'avions décrite au chapitre III, l'oeuvre de l'Esprit-Saint, s'étend désormais à tout le champ de la vision théologique.

En outre, au lieu de dire que les biens divins nous sont donnés comme des gages du salut, nous devrions dire maintenant que nous sommes transportés au ciel, déjà ressuscités, glorifiés avec le Christ. Nous sommes dans le Christ céleste. Mais ce sont là, partiellement, des formules d'enthousiasme mystique.

Nous allons essayer de déterminer leur véritable valeur.

II. - *Proportion exacte de la " connaissance " du mystère en face du salut.*

Nous préciserons notre pensée en deux propositions.

Première proposition: la prépondérance de la gnose ne change rien aux principes fondamentaux de la théologie paulinienne.

La nouvelle synthèse transpose l'ancienne, elle l'éclaire d'une nouvelle lumière, elle ne la détruit pas, mais au contraire, s'appuie continuellement sur elle.

Un passage d'Eph. est très éclairant. En *Eph.* 2, 4-9, Paul, en exposant le mystère, lui juxtapose les vieilles formules de sa théologie. Nous soulignons dans le texte ces formules anciennes, ajoutées assez évidemment au nouveau contexte du mystère. « Dieu, riche en miséricorde, nous a fait revivre avec le Christ — *vous êtes sauvés par don* — il nous a ressuscités et nous a placés dans le ciel dans le Christ Jésus, pour révéler aux mondes qui arrivent la richesse de son amour pour nous — *car c'est par don que vous êtes sauvés, par la foi; le salut ne dépend pas de vous, c'est don de Dieu; il ne dépend pas des oeuvres de la Loi, pour qu'on ne s'enorgueillisse pas* ».

Telle est, peut-on dire, la méthode ordinaire de nos épîtres. D'ailleurs, nous pouvons reprendre l'un apès l'autre les principes essentiels de la théologie paulinienne: ils sont conservés. Nous nous contentons de quelques sondages.

La parousie du Christ est toujours à l'horizon. Un texte suffit: « Lorsque le Christ apparaîtra, votre vie, alors vous apparaîtrez avec lui dans la gloire » (*Col.* 3, 4). Le jugement reste à l'horizon (*Eph.* 6, 8).

La charité conserve la même importance que dans les grandes épîtres. Paul a des formules très nettes: « enracinés et fondés dans la charité » (*Eph.* 3, 17). Charité et gnose sont en accord parfait: l'idéal d'un chrétien, c'est de croître sans cesse dans la charité et dans toute la richesse de la plénitude de l'intelligence, pour arriver à la connaissance du mystère du Christ, dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la gnose: *instructi in charitate, et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Iesu* (*Col.* 2, 2).

Nous sommes sauvés par le message de l'évangile, la foi, et le baptême qui nous donne les gages de l'Esprit: *cum audissetis verbum veritatis, Evangelium salutis vestrae, in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto* (*Eph.* 1, 13).

Rien donc n'est changé, mais une nouvelle lumière éclaire l'ancien paysage.

Seconde proposition: la connaissance du mystère sera intégrée dans la vision éternelle de Dieu.

Si la vision de Dieu dans le face à face était comme celle d'un soleil intellectuel, ainsi que les Grecs la concevraient, il n'y aurait plus de place dans l'éternité pour la connaissance des événements salutaires du

temps. La connaissance du mystère, la gnose, ne serait qu'une réalité du temps présent.

Paul ne pense pas ainsi. Nous pourrions développer trois arguments:

1) L'Apôtre a prononcé dans sa Primière lettre aux Corinthiens: la foi « reste » — pour l'éternité. Or, la gnose n'est qu'un épanouissement de la foi.

2) Il enseigne que la matière, transfigurée, glorieuse, subsistera dans l'éternité, dans nos corps ressuscités. La création première restera donc et pourra être objet de contemplation et d'action de grâces. Elle révélera encore la gloire de Dieu. A plus forte raison la création seconde, l'oeuvre de notre salut.

3) Dieu n'est pas simplement le Dieu immobile et statique de la philosophie grecque. Il est personne, il se révèle à des personnes, ses créatures, images de son Fils ressuscité, et ce commerce vivant de personne à personne continuera durant l'éternité. C'est le sens du « face à face » (*I Cor.* 13, 12), qui suppose un échange perpétuel entre personnes: nous, les créatures, nous connaîtrons Dieu comme nous avons été connus et continuons à être connus de lui. C'est en tant que ses créatures surnaturelles, images de son Fils ressuscité, que nous le connaîtrons, puisque tel est notre « moi » d'éternité, nous ne le connaîtrons donc pas sans nous appuyer sur le mystère du Christ, désormais contemplé dans la pleine lumière.

Mons. Antonio Piolanti

IL MISTERO DEL CULTO E L'EUCARISTIA (*)

La sensibilità dell'epoca moderna per la dimensione storica delle vicende umane, non può non ripercuotersi nell'ambito religioso proponendo l'approfondimento e la chiarificazione di aspetti fondamentali della dottrina cristiana. Ecco l'esempio di una problematica attuale: « Il Cristianesimo è essenzialmente un sistema di verità, di idee? Il fatto storico della salvezza in Cristo è qualcosa di puramente contingente, di esteriore rispetto alle verità rivelate da Dio, le quali conserverebbero la loro validità ed organicità indipendentemente dal fatto storico? Oppure dobbiamo asserire che lo stesso avvenimento storico della salvezza è centrale e decisivo fino al punto che le stesse verità rivelate non sono separabili dalla rivelazione reale o storica? » (1). A nessuno deve sfuggire l'importanza di una simile tematica ed il pericolo di una soluzione estremista inconciliabile con la dottrina cattolica. E' certo infatti che non si può dissolvere il Cristianesimo nella storia senza fare di esso un semplice accadimento umano e delle sue verità eterne preda di quello storicismo relativista espressamente disapprovato dalla Chiesa (2). Non si può neppure tuttavia estraniare il Cristianesimo dalla storia umana facendone un sistema puramente astratto di verità e di idee, privo di ogni vincolo con il tempo

(*) Relazione al Congresso Eucaristico Internazionale di Monaco (agosto 1960).

(1) Marcel Reding, *Der Aufbau der christlichen existenz,* Monaco 1952, cap. 1: cf. Albert Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Lovanio 1952, p. 47 (historicité et relativisme).

(2) « Accedit falsus quidam historicismus, qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet », Pio XII, Enciclica *Humani Generis,* AAS., 42 (1950), p. 562; Denz. 2306.

in cui si attua l'avvenire dell'umanità. E' vero che « la sostanza della fede si presenta al cristiano come una stabilità rigorosa insensibile al tempo... Divina per essenza, la sostanza della fede cristiana non è immobile, ma eterna... Dio non ha storia, la fede neppure, perchè essa è, anche nel tempo, la comprensione di qualcosa d'eterno » (3). Però se la fede non ha storia, una ne ha il fedele ed il mondo in cui egli vive e poichè la fede è la parola di Dio al mondo, pur restando eterna nella sua sostanza, tale parola non potrà non servirsi di strumenti e di segni temporali, di fatti con cui Egli si rivela nella storia. Così nel comunicarci le sue verità e la sua vita, Dio ha rispettato il senso storico dell'uomo, servendosi di quella particolare pedagogia composta di una serie di liberi ed amorosi interventi in favore dell'uomo, che si chiama « storia sacra ». Lo scopo di questa storia è di attrarre sempre più l'umanità nel contatto delle verità celesti attraverso la maturazione del tempo: « C'è una sola salvezza ed un solo Dio, però i precetti che formano l'uomo sono molteplici e non pochi i gradini che a Dio lo conducono affinchè possa sempre progredire nella fede in lui e la perfezione della salute maturi attraverso i vari Testamenti » (4).

La parola di Dio al mondo è anzitutto messaggio di salvezza: « Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae Providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi » (5), e questo messaggio di salvezza si attua in Cristo. Il mistero divino che la storia sacra mostrava adombrato nella tipologia dei fatti, ci viene pienamente offerto e manifestato nell'opera di Cristo (6). Egli è in se stesso l'adempimento del di-

---

(3) E. Gilson, *Le sagesse et le temps*, in *Lumière et Vie* (1951), pp. 79-80.

(4) S. Ireneo, *Adv. Haeres.*, 4, 9; PG. 7, 988-989.

(5) S. Agostino, *De vera religione*, 7, 13; PL. 34, 128.

(6) « Finis legis est Christus, et mors eius solvit aenigmata prophetarum, eaque, quae ante Judaeis erant incognita, cum prophetarentur, postea manifestata sunt dominicae passionis effectus » S. Ambrogio, *In Ps.* 43, n. 58; Petschenig, p. 302; « Clausa enim erat Scriptura, nemo illam intelligebat; cruci fixus est Dominus, et liquefacta est sicut cera... Nam inde et velum templi scissum est, quia quod velabatur revelatum est », S. Agostino, *In Ps.* 21, *enarr.* 2, 15; PL. 36, 175.

segno eterno di salvezza, realizzato attraverso la sua opera redentrice e perciò le azioni salvifiche di Cristo sono il centro vitale della fede cristiana: per la sua morte e risurrezione Cristo ha instaurato una redenzione eterna (7). Il Cristianesimo non può prescindere da questa realizzazione storica del piano divino di salvezza: Dio si rivela e si comunica in Cristo, nell'atto che porta a compimento la sua incarnazione, la morte di croce e la risurrezione dal sepolcro. Esso è perciò mistero sacrificale in cui Cristo è vittima e sacerdote nell'azione sacerdotale per eccellenza.

Dalle profondità di questo mistero in cui l'Eterno scende nel tempo, scaturisce la Chiesa, che è una estensione del mistero di Cristo, il Cristo diffuso e comunicato (8): « In arbore crucis denique sibi suam adquisivit Ecclesiam, hoc est omnia mystici sui Corporis membra, quippe quae... mystico huic Corpori non coagmentarentur, nisi ex salutifera virtute crucis » (9). Il mistero della Chiesa, nata dal sangue di Cristo, è così a sua volta intimamente legata al *kairos* della redenzione; la salvezza non giunge a noi indipendentemente dal fatto storico con cui si è obiettivamente realizzata.

I. *Storia e Liturgia.*

Nella Chiesa si attua l'incontro santificante tra l'opera divina di salvezza e l'uomo. Il compito dell'« integrum corpus operis Filii Dei » (10), è pertanto quello di perpetuare l'azione stessa salvifica per eccellenza di Cristo, mediante l'esercizio del suo sacerdozio: « Ecclesia accepto a Conditore suo mandato fideliter obtemperans, sacerdotale Jesu Christi munus imprimis

---

(7) *Hebr.* 9, 11-14; che Cristo sia sostanzialmente il mistero di salvezza voluto da Dio, non è difficile affermarlo: cf. *Col.*, 1, 27; *I Tim.*, 3, 16; *Eph.*, 3, 4; 1, 10; *Rom.*, 16, 25.

(8) BOUSSUET, *Allocution aux nouvelles catholiques;* Oeuvr. oratoires, t. IV, p. 508.

(9) PIO XII, Enc. *Mystici Corporis,* AAS., 35 (1943), p. 206.

(10) S. IRENEO, *Epideixis,* trad. P. BARTHOULT, in *Rech. des Scienc. Rel.,* t. 4 (1916), p. 368; cf. *Adv. Haeres.*, I, 9, 4; PG., 7, 584.

per sacram liturgiam pergit » ([11]). La vitalità del mistero ecclesiale è segnata dunque dall'esercizio del culto che rende sempre viva ed attuale nei secoli l'azione salvifica di Cristo: « Jesu Christi sacerdotium per omnem saeculorum decursum nullo non tempore viget, cum sacra Liturgia nihil aliud sit, nisi huius sacerdotalis muneris exercitatio » ([12]).

Questa perpetuazione dell'opera storica di salvezza si fonda sulla presenza attuale e fisica di Cristo nelle azioni liturgiche, non come realtà morale ed astratta, ma come Persona viva ed operante ([13]): « In omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor » ([14]). La presenza attuale e fisica di Cristo viene sempre tuttavia considerata dalla Liturgia in rapporto ai misteri storici dell'annientamento, del sacrificio, del trionfo: « Res tam consone congruenterque componuntur, ut in iisdem Servator noster per suae demissionis, redemptionis triumphique mysteria dominetur. Quae quidem Jesu Christi mysteria dum sacra Liturgia in memoriam revocat, contendit ut credentes omnes ita eadem participent, ut divinum mystici Corporis Caput in singulis membris perfectissima sanctitate sua vivat » ([15]). Tutto lo sforzo della Chiesa nella sua vita liturgica è di condurre i cristiani verso il mistero di Cristo, perchè il cristiano per essere profondamente tale, deve entrare in comunione di mistero con il Redentore, per essere trasformato con Lui, attraverso la croce, per la gloria: « Uno sforzo intenso ed efficace, un indefesso addestramento per imitare i suoi misteri, per entrare volontariamente nella via dei suoi dolori e per partecipare finalmente alla sua gloria e alla sua eterna beatitudine » ([16]). Di qui appare come la liturgia perpetuando il mistero di Cristo è intimamente legata ai fatti storici in cui si è attuato tale mistero, è dunque una Liturgia del Cristo storico e non solo del Cristo « glorioso e pneuma-

([11]) Pio XII, Enc. *Mediator Dei;* AAS. 39 (1947), p. 510.
([12]) Enc. *Mediator Dei,* loc. cit., p. 529.
([13]) *Hebr.,* 7, 25.
([14]) Enc. *Mediator Dei,* loc. cit., p. 528.
([15]) *Ibid.,* p. 577.
([16]) *Ibid.,* p. 579.

tico »: « Ex praeceptis hisce, quae usque adhuc tradidimus, luculenter apparet, Venerabiles Fratres, quantum a germana ac sincera Liturgiae ratione ii aberrent nostrorum temporum scriptores, qui, elatioris mysticae disciplinae decepti specie, asseverare audeant non attendum esse Christum historicum, sed pneumaticum, vel glorificatum; itemque affirmare non dubitent, in Christifidelium pietate exercenda, Christum, inducta mutatione, quasi e sua sede deiectum esse, cum Christus glorificatus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum et sedet ad dexteram Patris, occultatus sit, in eiusque locum Christus ille sit invectus, qui terrenam hanc vitam degebat » ([17]). E' invece la stessa Tradizione cristiana che attraverso la vita liturgica ci invita al contatto con i misteri storici di Cristo. La realtà della incarnazione esige che noi seguiamo questa mistica « manuductio » in cui attraverso la carne assunta (*mysteria carnis*) possiamo giungere al Divino: « Credis in Christum natum in carne, et pervenies ad Christum natum de Deo, Deum apud Deum » ([18]).

Questa presenza viva ed operante di Cristo nei suoi misteri storici, non può intendersi come una ripresentazione obiettiva dei fatti stessi « nel modo incerto e nebuloso » del quale parlano alcuni recenti scrittori ([19]), ma si fonda anzitutto sulla presenza sostanziale e di virtù dello stesso Signore che prosegue nella Chiesa il cammino di immensa misericordia da Lui iniziato in questa vita mortale, quando « pertransiit benefaciendo » ([20]). In secondo luogo è nella virtù significativa dei simboli liturgici che avviene il riferimento del presente cristiano ai « mysteria carnis ». Tutte le azioni liturgiche possiedono una indole sacramentale in cui la forza strumentale del segno è non solo di indicare il conferimento della grazia secondo una maggiore o minore efficacia (*ex opere operato* o *ex opere operantis*

([17]) *Ibid.*, p. 579.
([18]) S. AGOSTINO, *Enarrat. in Ps.* 123; PL. 37, 1641 (citato nella *Mediator Dei*).
([19]) Enc. *Mediator Dei*, p. 580.
([20]) *Act.* 10, 38.

Ecclesiae), ma anche di significarne la causa storica ed il fine: è tutta l'economia della salvezza che viene significata ([21]): « Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significare intelligatur, quod sancte accipiendum est » ([22]). Circa il valore « rimemorativo » del simbolismo liturgico si è ampiamente discusso nel mondo della teologia contemporanea. Il punto centrale del dibattito si può riassumere nel seguente quesito: « Fino a che punto l'efficacia del segno sacramentale, può rendere presente a noi l'avvenimento storico della Redenzione? ». E' evidente la grave difficoltà della ripresentazione obiettiva di un fatto storico: come può un avvenimento passato essere ripresentato successivamente nel corso dei secoli, senza urtare contro la legge metafisica del tempo, l'irreversibilità? Nessuno nella controversia si è messo così in contrasto con la metafisica da affermare che gli atti storici con i quali il Redentore ha operato la nostra salvezza siano obiettivamente resi presenti nel culto nella stessa presenzialità storica; ciò sarebbe un assurdo evidente ([23]). Si sono allora proposte diverse vie cercando nelle azioni redentive di Cristo un elemento permanente che appartenga in qualche modo alla sostanza dell'avvenimento storico, oppure cercando la soluzione del problema del mistero di « vita divina ed intemporale » presente nei fatti storici operati da Cristo.

II. *Esposizione e valutazione di recenti soluzioni teologiche.*

Secondo il pensiero di O. Casel nell'azione del culto sacramentale è presente oggettivamente non solo la grazia che è l'effetto delle azioni storiche di Cristo, ma la stessa azione passata; è cioè lo storico che si rende presente e non soltanto un mistero sovra-storico. Tuttavia il

---

([21]) *S. Th.*, III, q. 60, a. 3.

([22]) S. Agostino, *Ep.* 55, 2; PL. 33, 205.

([23]) Neppure il Casel, nella sua teoria della ripresentazione obiettiva ed immediata dell'atto storico della salvezza, ammette una presenzialità di tipo storico, ma parla di una presenza sacramentale: « L'atto salvatore diviene presente sacramentalmente, *in mysterio, in sacramento*, e diviene perciò accessibile a tutti coloro che cercano la salvezza », O. Casel, *Mysteriengegenwart*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 8 (1929) p. 174.

Casel asserisce che tale ripresentazione dello storico non è in se stessa contraddittoria poichè non si realizza secondo un modo fenomenico naturale, ma si tratta anzitutto di una presenza in « substantia » dell'atto redentivo come tale ([24]), e poi questo modo di presenza è di ordine cultuale, si chiama presenza sacramentale o « in mysterio »: « Si insiste soprattutto sulla difficoltà intellettuale che si prova a concepire, secondo la dottrina misterica, le azioni del Redentore come rese presenti, quando storicamente esse appartengono al passato. La difficoltà sarebbe reale, e la cosa filosoficamente impossibile, se tale fosse il problema. In realtà si tratta di una reattualizzazione non naturale, storica, ma puramente sacramentale ([25]). Presenza del fatto storico in forma sacramentale o *in mysterio*, vuol dire un modo di presenza che trascende il tempo e lo spazio, per cui « l'atto salvifico diviene presente sacramentalmente *in mysterio*, *in sacramento* e diviene accessibile a tutti coloro che cercano la salvezza » ([26]). Per questo modo di presenza (*Mysteriengegenwart*), distinto dal modo d'essere naturale delle cose ([27]), si rende oggettivamente presente nell'azione liturgica la stessa azione storica numericamente identica del Redentore. Così sotto i segni sacramentali l'« ipsa Passio Christi » si rende presente in modo simile al Corpo e al Sangue del Signore (Christus passus) sotto le specie eucaristiche: « L'Eucaristia è veramente e realmente sacrificio,

([24]) Il Casel non ammette che questa sostanza consista solo in un atteggiamento interiore dell'anima o in un contenuto sopratemporale di vita divina; egli ha esposto il suo pensiero in numerose pubblicazioni, la cui rassegna completa è stata curata da Dom PRAXEDES BIENIAS, nel volume *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 363.

([25]) O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, trad. francese, Parigi 1946, p. 73 nota 114. L'A. risponde alle obiezioni di alcuni teologi riassunte da J. B. UMBERG, negli articoli *Mysterien-Frömmigkeit?* in *Zeitschrift f. Askesse und Mystik*, 1 (1926) pp. 351-366; *Die These von der Mysteriengengenwart*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 52 (1928) pp. 357-400. Il Casel rispose a questi articoli di P. Umberg fondando la sua dottrina sulla Scrittura, Tradizione e teologia dogmatica in *Mysterienfrömmigkeit*, in *Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge*, 4 (1927), pp. 101-117 ed in *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, in *Jahrbuche f. Liturgiewissenschaft*, 8 (1929), pp. 145-224. Il Bouyer al pari di O. Casel asserisce che il problema della ripresentazione misterica non deve essere proposto in termini filosofici, come per esempio: in che modo un avvenimento del passato si può riprodurre in seguito non una, ma innumerevoli volte? Tale impostazione, egli dice, è puro non senso; poichè siffatto problema è puramente ed esclusivamente teologico, con « esso ci troviamo in pieno soprannaturale », cf. *Le Mystère Pascal*, trad. ital., Firenze 1955, p. 516.

([26]) O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, in *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, 8 (1929), p. 174.

([27]) Il Casel difende contro le affermazioni dello Hanssens l'esistenza di un modo d'essere sacramentale distinto dal modo d'esistere naturale: cf. *Neue Zeugnisse f. das Kultmysterium*, in *Jahrb. f. Lit. wiss.*, 13 (1935), p. 169.

come è sacramento. Ma essa è sacrificio perchè rende presente la passione del Cristo, sacramento perchè contiene il Corpo del Cristo; così la passione è altrettanto realmente presente come il Corpo di Cristo » (28).

La presenza reale di Cristo e quella della sua passione si corrispondono (29), in modo che se il Corpo e il Sangue del Redentore sono realmente presenti sotto le specie eucaristiche, la presenza della passione non può essere simbolica. Effettivamente nell'Eucaristia non è il Corpo glorificato, ma il Corpo immolato del Signore che è presente, ed è presente in qualità di alimento sacrificale per il fedele; ora non è possibile che il *Christus passus* sia realmente presente, mentre l'*ipsa passio* lo sia solo in maniera simbolica. Cristo vuole essere il nostro alimento sacrificale, « ma è necessario anzitutto per questo che la sua passione sacrificale acquisti una presenza simbolico-reale, poichè noi non possiamo mangiare una vittima se non dopo che essa sia stata immolata » (30).

Nell'Eucaristia è presente dunque la stessa passione di Cristo secondo una presenza obiettiva immediata e sostanziale dell'atto salvifico. Questa presenza riguarda direttamente la morte del Redentore, e indirettamente il mistero totale della salvezza connesso con quell'atto storico. Analogamente a quanto avviene sotto le specie eucaristiche, « vi verborum » si rende presente solo la sostanza del corpo e del sangue e « vi concomitantiae » si rende presente tutto il Cristo, così nell'Eucaristia sacrificio « vi verborum » è presente solo l'atto della morte e « vi concomitantiae » tutto il mistero storico del Cristo, che va dalla sua nascita alla parousia finale. E' certo che « nell'anamnesi del mistero sacrificale la Chiesa evoca non solamente la passione, ma tutta l'esaltazione del Signore (Risurrezione, Ascensione) e che essa vede nel suo sacrificio la memoria reale e per il fatto stesso la presenza di tutta l'economia » (31). Quando il Casel asserisce che tutto il mistero della salvezza si rende presente nel mistero del culto « ad modum substantiae », ciò non va inteso quasi che un atto transeunte si appropri del modo d'essere statico della sostanza (32), ma inquanto, per l'azione della

(28) O. Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 185.

(29) Ivi.

(30) O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in *Jahrb. f. Litur. wiss.*, 15 (1941).

(31) O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeir*, in *Jahrb. f. Lit. Wis.*, 14 (1938), p. 50.

(32) Secondo il Prof. Söhngen la presenza *in mysterio* della teoria caseliana sarebbe da concepirsi come un simbolo statico. Tra i difensori dell'autentico pensiero caseliano si è schierato nella polemica con Dom Warnach il Filthaut, *La Théologie des Mystères*, Parigi 1954, pp. 69-70.

Chiesa, il mistero storico si rende presente nel suo contenuto sostanziale salvifico, il che avviene con carattere specificamente dinamico, ossia come atto, come presenza attiva ([33]).

Quanto si verifica in modo essenziale nell'Eucaristia, centro dell'economia sacramentale, si estende con una certa differenza a tutti gli altri Sacramenti, ed alle altre azioni liturgiche. Si tratta però sempre, secondo il Casel, di una differenza nel grado d'obiettività assai poco precisata; per questo egli si accosta più ad un concetto univoco di presenza, che ad una distinzione analoga ([34]).

Le affermazioni della dottrina caseliana, pur avendo determinato un orientamento dell'interesse teologico verso l'importanza della vita liturgica della Chiesa, non sono tuttavia sufficientemente dimostrate nè dal punto di vista teologico-positivo, nè da quello speculativo. Tralasciando la critica positiva che ha ormai demolito la teoria della « ripresentazione di una morte divina » secondo la dottrina misterica, e tanto più l'interpretazione misterica della dottrina paolina ([35]), noi ci limitiamo a mostrare l'impossibilità teologico-metafisica di una ripresentazione obiettiva dell'atto salvifico storico nell'azione sacramentale liturgica.

L'azione storica di Cristo, come azione umana, è in se stessa di natura vitale, non permanente, limitata ad un solo punto del tempo e cessa di esistere una volta compiuta. La temporalità di questa azione entra perciò in modo essenziale nella sua individuazione in modo che essa non può essere ripetuta numericamente identica in un altro istante di tempo. Il Casel si appella ad un modo di presenza sacramentale; ora se possiamo ammettere un diverso modo di presenza, naturale e sacramentale, di una stessa entità che esiste obiettivamente in se stessa, non ci pare possibile parlare di un modo obiettivo di pre-

---

([33]) Per il Casel l'essere sacramentale consiste essenzialmente in un simbolo dinamico, Cristo si rende presente nel mistero del Culto come agente, cioè come ripresentante i suoi atti salvifici, per unire i fedeli alla sua azione; cf. FILTHAUT, *op. cit.*, p. 70.

([34]) Cfr. FILTHAUT, *op. cit.*, p. 41-42; cf. P. HÉRIS in *La Maison-Dieu*, n. 14, p. 66: « Ciò che io rimprovererei alla teoria caseliana... è piuttosto di trattare con troppa univocità questa presenza dell'atto redentore nei differenti Sacramenti, e soprattutto in certi sacramentali ».

([35]) Sulla rivendicazione dell'originalità del pensiero paolino di fronte al mito dei misteri pagani, sono decisivi gli studi di G. SÖHNGEN, *Der Wessensaufbau des Mysterium*, Bonn 1938; H. MARSH, *The use of Mysterion in the writings of Clement of Alexandria*, in *Journal of theological Studies* (1936), p. 64 sgg. Soprattutto demolitiva è la critica di K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Lipsia 1935.

senza sacramentale di una realtà che naturalmente ha cessato di esistere nel tempo.

La ripresentazione obiettiva è inconcepibile quando si tratta di una stessa azione numerica passata; essa non può essere ripresentata senza che sia numericamente diversa. Il Casel dice che sacramentalmente è presente solo la sostanza dell'atto salvifico e non la struttura spazio-temporale dell'atto stesso. Senonchè alla sostanza di un'azione storica numericamente individuale appartengono necessariamente gli elementi individuanti, cioè l'elemento tempo. Che cosa è l'atto storico della morte di Cristo considerato sostanzialmente? Solo un mistero divino di salvezza? Allora nell'azione liturgica non è più presente obiettivamente un fatto storico e umano, ma solo un mistero trascendente di vita divina: ciò è escluso formalmente dallo stesso Casel ([36]). E' presente allora l'atto storico posto nel tempo? Ma come può un atto storico prescindere dal tempo restando sempre realtà storica? E' nella natura stessa delle cose soggette al tempo l'essere transitorie: ogni cosa possiede l'essere a suo modo ([37]), l'azione viale pertanto come atto successivo è intrinsecamente ed essenzialmente successiva. Da questi principi consegue l'illogicità di argomentare sulla corrispondenza della presenza reale e sostanziale del Corpo e del Sangue del Signore con quella della sua passione, perchè mentre l'immobilità sostanziale dell'umanità di Cristo permette la sua presenza sacramentale sull'Altare secondo un'identità oggettiva assoluta (*Christus passus*: « Una enim eademque est hostia » ([38]), l'essenziale temporalità dell'atto dell'immolazione (*ipsa passio*) non permette che una presenza relativa (*identitas in signo*): « In ara autem, ob gloriosum humanae naturae suae statum, *mors illi ultra non dominabitur* ([39]), ideoque sanguinis effusio haud possibilis est; veruntamen ex divinae sapientiae consilio Redemptoris nostri sacrificatio *per externa signa,* quae sunt mortis indices, mirando quodam modo ostenditur... Itaque memorialis demonstratio eius mortis, quae reapse in Calvariae loco accidit, in singulis Altaris sacrificiis iteratur, quandoquidem per distinctos in-

---

([36]) Così egli critica l'opinione del Söhngen: « Il fatto decisivo, per la salvezza nel suo insieme, è la morte del Signore. Così la Scrittura, la Liturgia, i Padri non cessano di proclamare la morte del Signore... come l'essenziale del mistero del culto: *mortis dominicae mysteria.* Nell'interpretazione di Söhngen al contrario, non è più la morte di Cristo e il suo atto salvatore, ma è la vita divina intemporale che diviene l'essenziale del mistero », O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium,* in *Jahrb. f. Litur. Wissen.,* 15 (1941), p. 263.

([37]) S. Tommaso, Op. XIII, *De Tempore,* cap. 1.

([38]) Concilio di Trento, Sess. XXII, c. 2; Denz. 940.

([39]) *Rom.* 6, 9.

dices Christus Jesus in statu victimae significatur atque ostenditur » (40). Aveva detto con chiarezza S. Tommaso: « Hoc sacramentum est signum passionis Christi et non ipsa passio » (41). Mentre dunque la presenza del Corpo e del Sangue del Signore nell'Eucaristia è in rapporto di identità assoluta rispetto al modo d'essere naturale di Cristo, l'immolazione eucaristica è in rapporto di segno e di figura rispetto all'immolazione reale del Calvario: « Celebratio huius sacramenti imago quaedam est repraesentativa passionis, quae est vera eius immolatio » (42). Non si può ammettere perciò una parità tra la presenza del *Christus passus* e dell'*ipsa passio* nel sacrifico eucaristico.

Altri teologi, pur di mantenere la presenza obiettiva degli atti salvifici nel mistero del culto, hanno cercato di trovare nell'atto storico un elemento di permanenza che renda possibile la sua obiettiva ripresentazione nell'azione liturgica.

Dom Warnach ha creduto di trovare un valore metafisico nell'avvenimento mistico, cioè nell'atto pasquale del passaggio di Cristo dalla sofferenza alla gloria. Questo atto che trasforma l'esistenza terrena del Salvatore nella gloria celeste del Kyrios ha una consistenza metafisica e come tale trascende il tempo in modo che l'uomo per l'azione liturgica può essere elevato al piano di quest'atto sopra-temporale ed essere unito al Cristo morto e risuscitato: « Questa trasformazione speciale per la sofferenza nella gloria eterna, si potrebbe chiamare in qualche modo un atto metafisico » (43); esso è « il vero avvenimento della storia della salvezza, l'atto umano-divino che ha infranto i limiti del tempo e che diviene presente come tale nel simbolo cultuale » (44).

I Padri Monden e Schillebeeckx, cercano l'elemento permanente nell'atto umano come tale: l'anima di Cristo godeva in terra della visione beatifica (45), era nello stesso tempo viatore e comprensore. C'era dunque nei suoi atti un elemento esteriore ed interiore soggetto al tempo (atto viale) ed un elemento permanente: l'atto di carità beatifica, per il quale Cristo ha voluto la nostra salvezza. Questo atto im-

---

(40) Enc., *Mediator Dei,* loc. cit., pp. 548-549.

(41) S. Tommaso, *IV Sent.,* d. 12, q. 1, a. 3, qa. 3, ad 2.

(42) *S. Th.,* III, q. 85, a. 1.

(43) V. Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart,* in *Liturgisches Leben,* 5 (1938), p. 37, n. 17; cf. V. Warnach, *Agapè, Die Leben als Grundmotiv der neuetestamentlichen Theologie,* Düsseldorf 1951, pp. 371-400 (Die Agape als Mysterium).

(44) Sono queste le parole con le quali O. Casel, sintetizza il pensiero del Warnach in *Glaube, Gnosis und Mysterium,* in *Liturg. Wiss.,* 15 (1941), p. 266.

(45) *S. Th.* III, q. 9, a. 2 e q. 10.

mobile di oblazione ha costituito l'anima di tutti gli atti salvifici facendo un sol tutto con essi, poichè l'*imperium* e l'atto imperato formano un solo atto umano ([46]). Le azioni storiche di Cristo erano pertanto già dei misteri, ossia sotto un'apparenza sensibile contenevano una realtà nascosta: l'atto di carità, la volontà eterna salvifica di Dio espressa nella volontà beatifica del suo Figliuolo Incarnato.

E' questo atto permanente, anima di tutti gli atti storici, che si rende presente nel mistero del culto. L'opera salvifica non è dunque resa presente integralmente nell'azione liturgica, ma solo nel suo *mysterium;* gli aspetti storici degli atti redentori sono presenti per la loro rappresentazione simbolica e per la virtù divina che perpetua la loro azione salvifica. Nella presenza liturgica il Redentore glorioso non agisce di nuovo, ma il *mysterium* ([47]) permanente nello stato di gloria si esprime in una nuova forma (cultuale) attraverso il gesto della Chiesa e del suo ministro.

Neppure queste teorie telogiche presentano una vera soluzione al problema misterico. Noi ci chiediamo se lo storico è presente nella azione cultuale e Dom Warnach ci risponde in termini vaghi che suggeriscono piuttosto la presenza del contenuto pneumatico del mistero che non la presenza dello storico in se stesso ([48]).

D'altra parte la soluzione dei Padri Monden e Schillebeeckx pur tentando di salvare un elemento umano permanente in seno ai fatti storici, non è di fatto meno esclusiva dell'avvenimento storico salvifico, che viene considerato passato definitivamente, poichè non sono gli elementi di quell'atto che sono resi presenti, ma la carità che li ha ispirati ([49]). Si può per di più dubitare della retta esegesi tomista riguardante l'identificazione dell'*imperium* con l'atto di carità beatifica. S. Tommaso dice espressamente che la carità non entra come forma

---

([46]) *S. Th.* I-II, q. 17, a. 4.

([47]) Le opere da cui si può desumere il pensiero dei citati autori sono: H. SCHILLEBEECKX, *De Sacramentele Heilseconomie,* Anversa 1952, pp. 161-174: « De in de sacramenten tegenwoordige werkzaamheid van de « mysteria carnis Christi » naar hun perenniteitsgehalte »; L. MONDEN, *Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de heilige mis als sacramenteel offer in het licht, van de mysterielees van Dom Odo Casel,* Roermond-Maaseik, 1948, pp. 117-120. Una recente esposizione del pensiero di questi due autori è stata eseguita con cura da J. GAILLARD, *La théologie des mystères,* in *Revue Thomiste,* 57 (1957), pp. 540-547.

([48]) E' significativo a tale riguardo che lo stesso Söhngen ha riconosciuto una forte somiglianza della sua posizione con quella del Warnach; cf. Th. FILTHAUT, *La Théologie des Mystères,* pp. 25-30.

([49]) J. H. NICOLAS, *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les Sacrements,* in *Revue Thomiste* (1958), p. 29.

intrinseca a costituire gli atti imperati ([50]); essa ordina al fine l'atto virtuoso, ma non lo informa intrinsecamente. L'*imperium* che fa parte dell'atto salvifico propriamente detto non è dunque l'atto di carità che lo orienta e valorizza. L'amore beatifico è separabile dall'atto salvifico e la permanenza della carità non può considerarsi un elemento appartenente all'atto meritorio come tale: « Nec tamen per caritatem meruit inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris » ([51]).

Di fronte alla difficoltà metafisica di ammettere una reattualizzazione di un atto formalmente umano storico, appartenente al passato, e come tale obiettivamente non ripresentabile nella sua individualità numerica, la ricerca teologica non può essere spostata che sul contenuto eterno di questi atti. E' certo che S. Tommaso insegna una perennità dell'opera salvifica la quale si fonda sulla virtù divina contenuta nei « mysteria carnis »: « Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita » ([52]). Questa virtù permette al mistero di avere una forma di trascendenza rispetto al fluire del tempo: « Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam » ([53]).

Dobbiamo tuttavia domandarci se questa virtù divina che trascende il tempo, è l'unica realtà che si rende obiettivamente presente nel mistero del culto. Secondo un'interpretazione, che pur avvicinandosi, non rispetta l'integrità del pensiero di S. Tommaso, si risponde affermativamente. I misteri storici sono una pura realtà passata e ciò che permane in essi è il contenuto di vita eterna presente in Cristo glorioso. In sostanza è Cristo glorioso che è presente nel mistero del culto ([54]). Che cosa resta dei misteri storici? Solo una vaga virtualità che consiste in un'impronta o traccia lasciata nell'umanità di Cristo.

([50]) « Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective », *S. Th.* II-II, q. 24, a. 8, ad 1.

([51]) *S. Th.* III, q. 19, a. 3, ad 1; un'esauriente critica di questa posizione teologica si trova nell'articolo citato di J. H. Nicolas. Si noti che lo stesso Casel asserisce che questa soluzione « non lascia più nulla della presenza oggettiva dell'opera redentrice nel culto e nei Sacramenti cristiani », *Glaube, Gnosis und Mysterium,* loc. cit., p. 15.

([52]) *S. Th.* III, q. 48, a. 6, ad 2.

([53]) *S. Th.* III, q. 52, a. 8.

([54]) « Il mistero di Cristo è il Cristo che vive e che parla per noi dinanzi al cospetto del Padre, gloriosamente segnato del proprio sangue, per mezzo del quale Egli si è offerto una volta per la nostra salvezza », G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysterium,* Bonn 1938, pp. 32.

Così si esprime, in proposito, uno dei rappresentanti della teoria: « I fatti di salvezza, con questo loro carattere storico, per i quali Cristo è passato, sono penetrati in lui, nella sua vita e nella sua persona. Essendo così in qualche modo raccolti in Lui, essi acquistano un valore eterno e possono, in ragione del loro carattere sopratemporale, essere perennemente presentati di nuovo nel mistero del culto » ([55]). Questo porta a concludere che non gli stessi atti salvifici sono presenti, ma solamente Cristo glorioso, che nel passato ha sofferto; non l'*ipsa passio,* ma il *Christus passus*. Nell'azione del culto è Cristo glorioso che causa attualmente in noi la grazia in virtù dei meriti passati.

Questa teoria pur accostandosi molto alla tesi tomista della presenza del *Christus passus,* non spiega sufficientemente l'unità causale, sul piano dell'efficienza e della formalità, tra il mistero storico della salvezza e l'azione liturgica sacramentale. L'*Effektustheorie* si appella infatti alle virtualità lasciate dagli atti salvifici nell'umanità di Cristo. Ma queste virtualità agiscono moralmente inquanto per esse Cristo impetra la grazia che ora ci conferisce ([56]).

III. *Verso una soluzione.*

Nel problema della « reattualizzazione » degli atti salvifici per il mistero del culto (*mysteriengenwart*), si deve partire dal principio che la presenza dell'opera salvifica di Cristo non può essere intesa in modo univoco, ma necessariamente secondo una analogia. Molteplici sono infatti le azioni liturgiche con le quali la Chiesa assolve la sua funzione sacerdotale: « Ecclesia igitur, accepto a Conditore suo mandato fideliter obtemperans, sacerdotale Jesu Christi munus imprimis per sacram liturgiam peragit. Idque facit primario loco ad altaria, ubi Crucis sacrificium perpetuo repraesentatur et, sola offerendi ratione diversa, renovatur; deinde vero per sacramenta, quae peculiaria instrumenta sunt, quibus superna vita ab hominibus participatur; postremo

---

([55]) Th. Filthaut, *La théologie des Mystères,* Parigi 1954, p. 32.

([56]) La critica di questa teoria è stata ampiamente esposta da J. H. Nicolas, *Réactualisation des Mystères rédempteurs dans et par les sacrements,* in *Revue Thomiste* (1958), pp. 32-50.

autem per laudis praeconium, quod Deo Optimo Maximo cotidie offertur » ([57]).

Nell'edificio della sacra liturgia occorre dunque rispettare quella varietà di elementi che contiene, ognuno a suo modo, una particolare presenza di Cristo. Tra tutti questi elementi una è l'azione liturgica per eccellenza che costituisce il centro dell'edificio cultuale: la celebrazione dell'Eucaristia: « Christianae religionis caput ac veluti centrum Sanctissimae Eucharistiae Mysterium est, quam olim Summus Sacerdos Christus instituit, quamque per suos administros perpetuo in Ecclesia renovari iubet » ([58]). L'azione eucaristica, atto di culto per eccellenza, contiene la pienezza del mistero salvifico e realizza nella maggiore perfezione la presenza dell'opera redentrice: « In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur, ideo prae ceteris sacramentis cum majori solemnitate agitur » ([59]). Esso è il « sacramentum dominicae passionis » inquanto contiene il Cristo stesso che ha sofferto ([60]). Or mentre si vuol mostrare fino a che punto la realtà della passione e morte di Cristo sono presenti come fatti salvifici, non si deve trascurare il mònito del Pontefice il quale ci avverte di non svuotare il sacrificio eucaristico di ogni valore sacrificale, rendendolo una pura commemorazione della passione: « Augustum igitur altaris sacrificium non mera est ac simplex Jesu Christi cruciatuum ac mortis commemoratio, sed vera ac propria sacrificatio » ([61]).

([57]) Enc. *Mediator Dei,* AAS, 39 (1947), p. 522.

([58]) *Ibid.,* p. 547; cf. Pio XII, *Discorso ai sacerdoti adoratori,* in *Discorsi e Radiomessaggi,* XV, p. 175.

([59]) *S. Th.,* III, q. 83, a. 4.

([60]) *S. Th.,* III, q. 73, a. 5, ad 2.

([61]) Enc. *Mediator Dei,* loc. cit., p. 548. La presenza obiettiva della stessa passione svuoterebbe del valore sacrificale « de praesenti » il sacrificio eucaristico. Infatti « eius theoria tendit ad excludendum sacrificium Ecclesiae visibile, adeoque sacrificium Christi visibile distinctum a sacrificio crucis. Affirmat Casel consecrationem reddere praesens sacrificium crucis, quod idem valet ac affirmare visibilitatem cultualem alicuius sacrificii. Porro visibilitas cultualis non est idem ac visibile sacrificium. Consecratio non consistit in hoc quod reddatur praesens sacrificium quoddam Christi invisibile quod de facto non existit; ipsa est sacrificium visibile

La realtà della presenza dell'opera salvifica è assicurata nel sacrificio eucaristico da un insieme di elementi che concorrono ciascuno a suo modo a rendere efficace questa presenza. Nel corso della controversia sulla presenza misterica sono stati distinti diversi elementi nell'opera storica della salvezza operata da Cristo una volta per sempre. Si tratta dunque di vedere come e secondo quale specie di presenza e identità questi elementi entrano nell'azione del culto eucaristico. La critica unanimemente rivolta ad O. Casel riguarda non solo l'assenza di sicure prove positive, ma anche l'impossibilità di concepire che un avvenimento storico sia ripresentato numericamente identico, nella sua sostanza, in altri momenti del tempo. Resta dunque indiscusso che la struttura storica non può entrare come tale nel mistero del culto; d'altra parte la distinzione della sostanza di un avvenimento umano dalla sua struttura storica è senza fondamento.

Se il transitorio è essenzialmente vincolato al tempo, resta tuttavia al teologo la possibilità di studiare quegli aspetti umani permanenti che costituiscono il fondamento ontologico della realtà storica e che permettono di parlare di un vincolo di unità tra il fatto storico e il mistero del culto.

L'azione umana viale non esiste in sè, ma partecipa dell'esistenza del soggetto a cui inerisce. Cristo ha patito, si è immolato secondo la sua umanità; la sua sostanza umana è pertanto il soggetto immediato della passione e nell'Eucaristia la presenza sostanziale della stessa umanità secondo la quale Egli ha patito, rappresenta il primo elemento ontologico di unità tra la morte redentrice e la celebrazione del mistero eucaristico: « In questo divino sacrificio, che si opera nella Santa Messa,

---

Christi et Ecclesiae, repraesentans crucis sacrificium », C. BAUMGARTNER, in *Rech. de scien. relig.*, 44 (1956), pp. 293-294; il P. FILOGRASSI, *De Sanctissima Eucharistia*, Roma 1957, p. 412, fa sua questa critica nella quale conviene lo stesso J. H. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, I, Vienna 1948, pp. 233-234. In realtà se si ammette che il sacrificio eucaristico è una pura commemorazione del sacrificio della Croce, non si salva l'indole sacrificale dell'Eucaristia e la « ratio offerendi diversa » tra la Croce e la Messa, di cui parla il Concilio di Trento.

è contenuto ed incruentemente immolato quello stesso Cristo che una volta offrì se stesso ([62]) in modo incruento sull'Altare della Croce » ([63]).

Abbiamo dunque nel sacrificio dell'Altare la presenza obiettiva della stessa vittima del Calvario secondo un'identità ontologica assoluta (*vere, realiter, substantialiter*: Denz. 883).

Tra il soggetto della passione in se stesso sostanzialmente immutabile (*Christus passus*) e l'avvenimento transitorio (*ipsa passio*), c'è un elemento reale intermedio che rappresenta il punto di confluenza del senso « viale » storico e della condizione « eternale » della vittima immolata sulla Croce. Si tratta di un elemento appartenente alla sfera psicologica e che possiamo chiamare « l'animus sacrificalis » della passione, la perenne volontà di sacrificio ([64]). Essa ha accompagnato Cristo in tutta la sua esistenza storica e si è espressa in una varietà indefinita di atteggiamenti dispersi in una moltitudine di atti. La condizione viale dell'anima di Cristo come forma del corpo, l'accomunava alle condizioni umane. Fintanto che l'anima umana è con il corpo nella sua condizione terrena, la sua azione, « si distende ed estrapone per rapporto a se stessa nel tempo: essa non giunge, per quanto lo voglia, a gettarsi tutta, totalmente e definitivamente in uno solo dei suoi atti. L'offerta integrale, la donazione senza riserve non è possibile che nel momento in cui il transitorio sparisce con il corpo che muore, essa non è possibile che nell'atto ultimo » ([65]).

Così il Redentore non ha consumato che nell'ultimo momento in forma piena e totale la volontà di sacrificio, che aveva espresso in atti transitori nella sua vita terrena. L'atto della morte rappresenta psicologicamente il punto di confluenza definitivo del senso viale della vita terrena del Salvatore e nello stesso tempo il suo ingresso nell'eternità; è un punto indivisi-

---

([62]) *Hebr.*, 9, 27.
([63]) Concilio di Trento, Sess. XXII, c. 2; Denz. 940.
([64]) *Hebr.*, 10, 5-7.
([65]) E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, I, Parigi 1954, p. 344.

bile che congiunge il temporale e l'eterno. L'attimo che conclude il tempo apre l'eternità e Cristo entra in essa col prezzo del suo sangue « aeterna redemptione inventa » ([66]). Lo stesso atto di offerta si può dunque rendere presente nell'azione del culto eucaristico con l'identità della stessa vittima. Non è necessario allora ammettere un nuovo atto oblativo accanto a quello della Croce, ma si tratta di un unico identico atto, la cui attualità perdura perennemente senza ripetizione o interterruzione « e questo atto, come la visione beatifica di Cristo e il suo amore beatifico, non è misurato dal tempo continuo del sole, nè dal tempo discontinuo da cui sono misurati i pensieri successivi degli Angeli, ma dall'eternità partecipata; infatti in questo atto interno di permanente oblazione, non c'è innovazione nè successione » ([67]). Oltre la presenza sostanziale dello stesso oggetto della passione abbiamo dunque nell'Eucaristia lo stesso « animus sacrificalis », che è quanto dire la stessa condizione formale di vittima.

L'attualità di questi due elementi dell'opera salvifica pur realizzando già un intimo legame tra fatto storico e mistero del culto, non è ancora sufficiente a porre in rapporto di identità l'immolazione eucaristica e quella del Calvario. L'immolazione è un elemento appartenente propriamente al piano storico, come può allora rendersi presente dal momento che lo storico è racchiuso nel passato? E' a questo punto che entra in giuoco la forza simbolica del Sacramento. Il Sacramento è un segno efficace che contiene a suo modo la cosa significata; ora il Sacramento dell'Eucaristia significa e contiene efficacemente (*vi sacramenti*) una vera separazione sacramentale tra il Corpo e il Sangue di Cristo, per cui Egli è sacramentalmente diviso pur restando secondo il suo essere naturale unito *vi concomitantiae*. L'immolazione eucaristica è dunque una vera immolazione (sacramentale) *de praesenti*. Questa reale immolazione sacramentale presente, poichè non agisce sull'essere naturale del

---

(66) *Hebr.*, 9, 12.
(67) R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Torino 1943, p. 208.

Cristo, non avrebbe però alcun significato se non fosse tutta relativa all'immolazione cruenta del Calvario. Il valore del simbolo liturgico esercita dunque un ruolo di particolare importanza nel rendere il sacrificio dell'Altare una reale e attuale immolazione sacramentale commemorativa della realtà del Calvario. La ragione formale per cui l'Eucaristia è sacrificio è riposta nell'essere un'immolazione rappresentativa della Croce: « questo sacramento è chiamato sacrificio inquanto rappresenta la Passione di Cristo » ([68]); essa è un'immolazione che secondo tutto il suo essere è relativa al fatto storico: « poichè in questo Sacramento viene rappresentata la passione di Cristo, per mezzo della quale Cristo si è offerto come ostia a Dio, secondo la parola di S. Paolo agli Efesini, 5- 2, questo Sacramento verifica la nozione di sacrificio » ([69]).

Da quanto si è detto appare che mentre la vittima e l'oblazione interiore sono identiche assolutamente a quelle del Calvario, l'elemento storico dell'immolazione, la passione cioè come avvenimento è presente solo *sacramentaliter,* cioè per l'identità relativa del segno. La struttura storica non è presente che per la forza significativa del simbolo sacramentale: « Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio » ([70]). Il sacrificio storico del Calvario riempie di realtà il simbolo sacramentale, poichè senza la realtà storica esso sarebbe vuoto, ma non per questo la realtà storica viene ad essere contenuta realmente nella sua struttura naturale; l'avvenimento è solo commemorato. Il segno sacramentale indica e produce efficacemente una reale separazione sacramentale presente, la quale ha valore di immolazione perchè commemora l'immolazione storica. Pur essendoci dunque una reale continuità e unità tra fatto storico e mistero del culto, sussiste sempre una certa diversità come quella che esiste tra

---

([68]) *S. Th.* III, q. 73, a. 4, ad 3; III, q. 79, a. 7.
([69]) *S. Th.* III, q. 79, a. 7.
([70]) *S. Th.* III, q. 83, a. 1.

immagine e cosa rappresentata. Non abbiamo pertanto nella Eucaristia la presenza della stessa passione del Cristo (*ipsa passio*) ovvero il Cristo nell'atto della sua passione (*Christus patiens*), ma la presenza dello stesso Cristo che ha patito (*Christus passus*) nel rinnovamento sacramentale della sua morte [71].

Dal rito eucaristico in cui la presenza sostanziale del « Christus passus » e per quella simbolico-sacramentale del suo sacrificio storico, si ha la più perfetta « repraesentatio passionis », si irraggiano tutte le altre azioni liturgiche. In primo luogo sono in rapporto diretto con esso gli altri Sacramenti.

Dal punto di vista della « mysteriengegenwart », quale è il rapporto tra il fatto storico salvifico e l'azione sacramentale? Una volta esclusa la possibilità della presenza dell'atto storico in se stesso o nella sua sostanza nel sacrificio dell'Altare, a maggior ragione ciò va escluso dagli altri Sacramenti. Nella loro azione sacramentale Cristo non è infatti presente « in sua substantia », ma « in sua virtute »: « Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in augusto Altaris sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta » [72].

Nei Sacramenti Cristo è dunque presente per la virtù divina che in essi si riversa attraverso la sua umanità: « Virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivatur » [73]. Si tratta di una virtù strumentale che viene partecipata ai Sacramenti per il fatto che essi sono la continuazione visibile degli atti salvifici compiuti da Cristo secondo la sua umanità. Essi sono perciò tuttora « atti di Cristo »: « Utique retinendum est Sacramenta altarisque Sacrificium intimam habere in semetipsis virtutem, utpote quae sint ipsius Christi actiones » [74].

Se è vero che i Sacramenti sono atti di Cristo, dobbiamo chiederci: sono nuovi atti di Cristo posti a fianco di quelli storici? Oppure la

---

(71) Cf. A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, 2a ed., Firenze 1959, pp. 366-378 (con gli Autori ivi citati).

(72) Enc. *Mediator Dei*, loc. cit., p. 528.

(73) *S. Th.*, III, q. 62, a. 5.

(74) Enc. *Mediator Dei*, loc. cit., p. 533; cf. PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS, 35 (1943): « Et quando Ecclesiae Sacramenta externo ritu administrantur, ipsemet (Christus) effectum in animis operatur », ed. a cura di S. Tromp, Roma 1948, p. 32.

causalità che in essi si esercita è solo quella del mistero storico, di cui essi sono i prolungatori della sua virtù salutifera? La risposta a tale quesito deriva logicamente dall'esame di alcuni principi, la cui ortodossia tomista riteniamo non possa soffrire incertezza.

E' l'umanità di Cristo che dona efficacia salutare sia all'atto storico della passione, sia all'azione sacramentale. Dice infatti S. Tommaso che se la passione, come tutte le altre azioni storiche di Cristo furono causa efficiente di salvezza, ciò si deve alla strumentalità della sua natura umana: « Inquantum caro secundum quam passionem sustinuit est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum » (75). Per la strumentalità della sua carne Cristo compie dunque anzitutto in sè effettivamente un mistero che riguarda tutti gli uomini (76) e per la stessa virtù strumentale della sua umanità dona poi efficacia salutare all'azione dei Sacramenti: « Baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit » (77).

Possiamo dunque distinguere una duplice efficienza operata da Cristo attraverso lo strumento congiunto della sua umanità: una con cui Egli ha attuato in sè storicamente il mistero della morte e risurrezione, l'altra con cui attua il mistero della liberazione dal peccato nelle sue membra mistiche; e tale efficienza si esercita solo per l'intermediario dell'azione sacramentale (78).

Pertanto da questo principio possiamo dedurre come si collega l'azione efficace del mistero storico con l'efficienza attuale del Sacramento: l'unità dello stesso agente. Cristo secondo la sua umanità, assicura la continuità fisica efficiente del Sacramento con il mistero storico, mentre la « figuralis repraesentatio sacramenti » ovvero il valore simbolico, assicura la continuità formale della stessa causalità. L'efficienza del Sacramento viene dalla mozione attuale di Cristo secondo la sua umanità; una teoria che si fonda solo sull'efficienza del mistero storico non sembra che possa accordarsi con l'esplicito insegnamento del magistrero della Chiesa, il quale considera come attuale l'azione di Cristo in ogni rito sacramentale. La mozione attuale con cui Cristo glorioso per la sua umanità rende efficace il Sacramento è una mozione nume-

---

(75) *S. Th.*, III, q. 49, a. 1.
(76) *S. Th.*, III, q. 56, a. 1 a proposito della risurrezione di Cristo.
(77) *S. Th.*, III, q. 66, a. 2, ad 1.
(78) *S. Th.*, III, q. 49, a. 1, ad 3 e ad 4.

ricamente distinta da quella con cui Egli ha attuato anzitutto in sè il mistero storico della salvezza. Sotto questo aspetto (*numerice*) i Sacramenti sono nuovi atti di Cristo. D'altra parte si deve però considerare che lo strumento congiunto (umanità di Cristo), per cui deriva dalla Divinità la virtù efficiente del Sacramento è sostanzialmente identico a quello storico e pertanto la mozione con cui Cristo rende attualmente efficace il rito sacramentale è la continuazione di quella con cui ha reso obiettivamente efficace il mistero storico.

E non solo lo stesso agente principale e strumentale assicura al Sacramento la continuità con l'avvenimento di salvezza, ma questa continuità è anche formale: la mozione attuale del Sacramento produce nelle membra di Cristo la loro mistica partecipazione al mistero della sua morte. Questa assimilazione al mistero storico si produce grazie alla forza simbolica o significativa del segno sacramentale.

Poichè al presente Cristo è nello stato di gloria, come potrebbe l'influsso efficiente della sua umanità « assimilare » le membra mistiche ai suoi misteri storici? La « figuralis repraesentatio sacramenti » che è in rapporto di esemplarità con gli atti salvifici è come il succedaneo dell'atto storico, inquanto assicura con esso la continuità formale di causalità. E' certo che il rito battesimale è l' ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ (79), non però nel senso con cui alcuni moderni hanno inteso queste parole (80); l'ὁμοίωμα indica il segno sacramentale inquanto per la sua forza simbolica rende presente, come il segno la realtà che significa, la morte e la risurrezione del Cristo. Il Battesimo è dunque come la copia della sua morte e della sua risurrezione storica, la quale in virtù dell'efficienza comunicata dall'umanità gloriosa del Salvatore produce nelle anime l'« assimilazione » al mistero storico di salvezza (81). Così per quanto la mozione attuale di Cristo nel Sacramento sia distinta numericamente dall'avvenimento passato, è tuttavia sempre in continuità fisica e formale con esso ed assicura la mistica unione delle membra alla vita storica del loro Capo.

Intorno all'Eucaristia ed agli altri Sacramenti si organizzano finalmente le altre azioni liturgiche, che senza essere Sacramenti, partecipano al carattere della sacramentalità: esse sono i sacramentali e gli

---

(79) *Rom.*, 6, 2-11.

(80) Il P. Simon Stricker, O.S.B., *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief* 6, 2-11, in *Liturgisches Leben* 1 (1934), p. 285, sosiene che l'ὁμοίωμα indica che la morte del Cristo è realmente presente nell'immagine.

(81) P. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, Lipsia 1935, pp. 265-270.

altri riti istituiti dalla Chiesa, che formano il contesto simbolico che precisa e arricchisce la celebrazione delle azioni liturgiche principali e partecipano in grado minore ma reale alla nozione i riti sensibili apportatori di grazia. Essi infatti non operano « ex opere operato », ma « ex opere operantis Ecclesiae » : « Si vero vel actionem illam consideramus intaminatae Jesu Christi Sponsae, qua eadem precibus sacrisque caeremoniis Eucharisticum adornat Sacrificium et Sacramenta, vel si de « Sacramentalibus » ac de ceteris ritibus agitur, quae ab Ecclesiastica instituta sunt Hierarchia, tum efficacitas habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo capite coniuncta operatur » (82).

Questo complesso di azioni liturgiche che non è di istituzione divina, non deve essere svalutato rompendo ogni sua continuità con i Sacramenti. Anzitutto l'efficacia di questi riti dipende dall'*opus operantis Ecclesiae,* che trascende quello del semplice fedele. Nella liturgia è la Chiesa come Corpo Mistico che formalmente agisce e ciò vuol dire che pur influendo nei riti d'istituzione ecclesiastica il merito e la santità di chi li riceve o di chi li pone, tuttavia essendo azioni della Chiesa essi realizzano obiettivamente la sua impetrazione. In secondo luogo non si deve dimenticare che queste azioni extra-sacramentali attingono tutto il loro valore simbolico nell'essere poste in comunione ai Sacramenti ed alla celebrazione del Divin Sacrificio e così prese esse tendono a far dominare nelle anime il Salvatore nei suo misteri di umiliazione e di trionfo.

Naturalmente nessuna di queste azioni liturgiche partecipa alla virtù strumentale dell'umanità di Cristo come i Sacramenti, ma la loro efficacia si estende piuttosto nella sfera psicologica e morale. La liturgia extra-sacramentale si può definire « il metodo autentico istituito dalla Chiesa per assimilare le anime a Cristo » (83). « La Pia Madre Chiesa, mentre propone alla nostra contemplazione i misteri di Cristo, con le sue preghiere invoca quei doni soprannaturali per i quali i suoi figli si compenetrano dello spirito di questi misteri per virtù di Cristo. Per influsso e virtù di Lui possiamo, con la collaborazione della nostra volontà, assimilare la forza vitale come rami dall'albero, come membra dal Capo, e ci possiamo progressivamente e laboriosamente trasformare (84) secondo la misura dell'età piena di Cristo » (85). Si

(82) Enc. *Mediator Dei,* loc. cit., p. 532.
(83) D. Festugière, *La liturgie catholique,* Parigi 1935, p. 119.
(84) *Eph.,* 4, 13.
(85) Enc. *Mediator Dei,* loc. cit., pp. 580-581.

tratta di una pedagogia soprannaturale per cui l'uomo viene moralmente introdotto nel ciclo terreno dei misteri storici di salvezza, « assimilando » le virtù che essi contengono, affinchè per questa preparazione soggettiva sia più efficace l'azione trasformatrice del Sacramento

Conclusione.

La Liturgia della Chiesa nel suo complesso costituisce una atmosfera di vita divina, che avvolge il cristiano. Feste e stagioni costituiscono l'anno « circa Sacramentum », il grande sacramentale che esplica il mistero eucaristico e che insieme ad esso forma una vasta liturgia sacramentale che è l'immagine della liturgia del cielo, della Gerusalemme celeste che scende sulla terra ([86]). « Se la Chiesa, che ha abbandonato la Gerusalemme terrena e il suo tempio, sta peregrinando verso la Gerusalemme celeste e verso il tempio di quella, essa entra necessariamente in relazione, mediante il culto, con gli abitatori della città celeste che sono gli Angeli » ([87]). Così le celebrazioni liturgiche legano la terra al cielo, il tempo all'eternità. L'azione cultuale iniziata da Cristo si perpetua attraverso il tempo costituendo il movimento vitale della Redenzione, che opera il ritorno universale a Dio, ritorno che si attua per una tensione escatologica verso l'avvento totale del Signore. Il mistero liturgico oltre ad essere un richiamo al passato, costituisce in ogni celebrazione un progresso della Chiesa verso la consumazione celeste. Passato e futuro, tempo ed eternità, terra e cielo costituiscono le dimensioni di questo mistero, che può considerarsi il nuovo centro cosmico in cui si attua ogni rapporto tra il divino e l'umano.

([86]) *Apoc.*, 21, 10.
([87]) E. PETERSON, *Il libro degli Angeli*, Roma 1946, p. 12.

Msgr Rudolph Bandas

OUR LORD FORLORN
A STUDY OF THE REDEMPTION

Since the days of the Reformation the torments of Christ's Passion have, in certain cases, received such undue emphasis that not only the beauty and harmony but the essence itself of the Redemption have been obscured. Because certain ideas lend themselves to oratorical extravagance or strike the imagination forcibly, Catholic preachers occasionally make use of expressions which are Lutheran in origin, and which traditional Catholic theology has always disowned. Christ in His Passion and death is said to have become an object of God's anger, a malediction and an outcast from God, an object repulsive to the heavenly court, the universal sinner, and anathema in the real sense of the word. He is represented as suffering the pains of the damned, as abandoned and persecuted by the Father, as dying only after God had discharged against Him all His wrath.

Luther unshrinkingly identified Christ with sinners and transferred our sins upon Him: " All the prophets saw this in the Spirit, that Christ would be of all men the greatest robber, murderer, adulterer, thief, sacrilegious person, blasphemer, etc., than whom none greater ever was in the world, because He Who is a sacrifice for the sins of the whole world now is not an innocent person, and without sin, is not the Son of God born of the Virgin, but a sinner who has and bears the sin of Paul who was a blasphemer, and a persecutor of Peter who denied Christ, of David who was an adulterer,

a murderer, and made the Gentiles blaspheme the name of the Lord . . . If, indeed, it is not absurd to confess and believe that Christ was crucified between robbers, neither is it absurd to say that He was accursed and a sinner of sinners " [1]. It is to be noted that Luther's conception of the Redemption followed logically from his doctrine on original sin; if man is radically incapable of doing good, if all his actions, performed under the influence of concupiscence, are necessarily evil, if man can at best only cloak himself externally with Christ's merits, it is natural that Christ should Himself have been cursed and punished in the place of the guilty.

The famous French orators are fond of certain expressions which are exaggerated and justly deserving of the strictures which they have received from Catholic theologians. Bossuet speaks of an open war waged against Christ by a vengeful God Whose justice bursts like a storm over His Son and dies down gradually as the pent-up energy is dispersed in the flood. " I see a vengeful God ", he says [2], " Who exacts from His Son the whole debt that is due ". And again, " Divine Justice looks at His Son with flaming eyes, with a glance darting fire... He looks on Him as a sinner and strides against Him with all the adjuncts of Justice Divine " [3]. Elsewhere he adds: " It is an unheard of thing that a God should persecute a God, that a God should abandon a God, and that the abandoner should turn a deaf ear to the plaints of the abandoned; yet this is what we behold on the cross. The blessed soul of our Saviour trembles with the fear of God's wrath, and when it would fain seek refuge in the arms of its Father, it sees His face averted and itself abandoned and delivered over bound hand and foot as a prey to the fury of outraged Divine Justice " [4].

---

(1) *Commentary on the Epistle to the Galatians,* a propos of III, 13.

(2) *Oeuvres Oratoires* (ed. Iebarq), III, p. 416.

(3) *Ibid.,* p. 382.

(4) IV, p. 286.

Bourdaloue imagines a sort of a conflict in the bosom of the Divine Being between God's Justice and Mercy; when one is about to strike, the other holds back the threatening sword. Since Christ took upon Himself our sins, it is on Him that Divine Justice will be exercised: " Clothed in the leprosy of sin God's Justice looks on Him as an object worthy of every punishment, wherefore it takes up arms against Him, and sword in hand pursues Him " (5). Forgetful of His Fatherhood, God looks upon His Son as His foe, and declares Himself His persecutor, or rather the chief of His persecutors. Commenting on Christ's dereliction on the cross, Bourdaloue says that " this rejection by God is in a sense the pain of loss, which it behoved Christ to experience for us all " (6).

According to Monsabre, Christ in His Passion is the universal man substituted for sinners of all places and times, the man-humanity. At the sight of Him, Divine Justice forgets the common herd of men, and sees only this strange and monstrous phenomenon on which it will satisfy itself. " Spare Him, O Lord, spare Him, it is Your Son — No, no it is sin, He must be punished " (7). God will have none of Him, He humiliates Him, strikes Him, wounds Him, and crushes Him. " Go, poor leper, deliver yourself of all shame and wounds, go and be banished from the land of the living " (8).

Statements such as these may lend themselves to good oratory, but make exceedingly poor theology. The God which such conceptions imply — a cruel and sanguinary God, full of fury and vengeance — is, needless to say, the God neither of reason nor of Revelation. The New Testament writers never attribute Christ's sufferings and death to Divine anger, even in passages where the line of argument might tend to culminate in such a thought. In fact, it seems

---

(5) *Oeuvres complètes,* IX, pp. 161 ss.

(6) *Ibid.* X, pp. 157 ss.

(7) *Conferences,* Carême, 1881, p. 24.

(8) *Conferences,* Carême, 1879, p. 217.

that the sacred authors deliberately refrained from any language that might suggest that the Son became the object of the Father's anger, or that His death was due to an ebullition of God's wrath. Descriptions are given implying that Jesus bore sin through a profound realization of what the Divine attitude toward it really is, but in these very descriptions, phrases, which might lead to inferences regarding the anger of God being endured by the Son of His love are carefully avoided. Christian faith is always directed to One Who was the Son of God, in Whom the Father was well pleased, Who hung upon the Cross in fulfillment of the mission to which His Father summoned Him, and Who must therefore have been in that hour the object of the Father's deepest satisfaction and most tender love. As Second Person of the Blessed Trinity Christ is coequal with the Father and with Him breathes forth the Holy Ghost, the bond, as it were, of Their mutual love. Besides, we must remember that all such terms as "anger", "wrath", "vengeance", etc., when applied to God are anthropomorphic and must not, under pain of error, be applied to Him in the same way as to us.

The exponents of the exaggerated and extravagant description of Christ's sufferings usually rely on one or another of the following Scriptural texts: "My God, why hast Thou forsaken Me?" (9); "Christ hath redeemed us from the curse of the law, being made a curse for us" (10); "Him Who knew no sin, He (God) hath made sin for us" (11); "He spared not even His own Son, but delivered Him up for us all" (12).

The painful cry of our Lord — "My God, why hast Thou forsaken Me?" — cannot be understood as implying a cessation of loving communion between the Son and Father. These words, it must be remembered, are a quotation from

(9) *Mk.*, XV, 34.
(10) *Gal.* III, 13.
(11) *II Cor.* V, 21.
(12) *Rom.* VIII, 32.

Psalm XXI, 1, and in uttering them, our Lord was, no doubt, animated by. the same assurance of deliverance, as the psalmist. The phrase came to the lips of Jesus in His agony not as an isolated cry of utter despair but charged with the meaning of the whole poem from which it is taken.

The Reverend Dr. G. Jouassard of Lyons, France, who has made an exhaustive study of this passage in Tradition, tells us that Patristic writers never interpreted the text in the sense of a true abandonment of Christ by the Father. Some of them, following St. Augustine, explain the passage in terms of Christ's solidarity with the human race; Christ is not speaking here on His own account but as the interpreter of a fallen humanity in its utter helplessness and abandonment. At any rate, the words, " My God ", and " Father, into Thy hands I comment My spirit " ([13]), clearly show that communion between the Father and the Son was not interrupted. The Father abandoned the Son only in a relative and restricted sense, says St. Thomas Aquinas ([14]) in that He did not protect Him against the cruel tortures but exposed Him to suffering and death.

Some compare Christ's dereliction on the Cross to the " passive night " of the soul in contemplation. The German mystics, as Suso, Tauler and Ruysbroek, were perhaps the first to explain the forlornness of the dying Christ in this way. In this mystical state the soul is striken with the terrible thought that it is cast off and abandoned by God forever, and that it shall never see His face. So utterly terrible is the an-

---

([13]) *Lk.* XXIII, 46; cfr. G. JOUASSARD, « *L'Abandon du Christ d'après Saint Augustin* » in « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* », Juillet. 1924, pp. 310-326.

([14]) *Summa Theologica,* III a, q. 47, a. 3. Dr. Lamsa of the Nestorian group of Assyrian Christians in Kurdistan claims to possess an ancient Nestorian manuscript of the Gospel in Aramaic from which he thus translates Mark XV, 34: " My God, this was My destiny, for this I was kept ". But what is a Nestorian manuscipt compared to the oldest and best Greek manuscripts and sources?

guish, and so awful the darkness, that the mind is scacrely able to maintain its balance under this tremendous trial. In its memory the soul suffers great agony, for look where it will, it sees only sin. Its every thought and desire appear to be tainted. Its will seems paralyzed and helpless in the midst of this fearful conflict. In its intellect the soul finds only darkness. It cannot pray; it strives for spiritual utterance, and seems held as in a vise so that no touch of sweetness and no ray of light comes to relieve the inexpressible misery of its complete dereliction.

While such a state as this is intelligible in the case of men, however saintly they may be, who ordinarily do not have absolute certitude of God's friendship, it is not attributable to Christ Who was sinless and Who enjoyed even on earth the Beatific Vision. Christ could suffer because of physical pain, or because of the experimental or infused knowledge of the evils which awaited Him, or because of sin which dominated mankind. But He could not be deprived of the Beatific Vision even momentarily since this would be equivalent to a true abandonment by the Father.

Others compare the Redeemer's suffering to those mystical states in which the soul enjoys a great spiritual peace and joy, and at the same time suffers intensely because of the consciousness of the consequences of sin or because of physical pain. But this analogy is deficient since there could be no remains of sin in the sinless Christ, and since His sufferings were absolutely disinterested. It is true, however, that during the agony and Passion our Lord's intuitive vision did not in any way lessen the intensity of His moral and physical sufferings or impede the spontaneous movements of fear and sadness. The contemplation of saints, since it is not entirely free from sensible activity, diminishes somewhat their physical and moral sufferings. The Beatific Vision of Jesus, being independent of the senses and of the activity of the soul in so far as it animates the body, did not exercise this moderating influence.

St. Paul's statements that Christ was made "sin" and a "curse" for us do not imply that Christ became an outcast from God. Since Christ's Person was Divine, since our Lord was sinless and impeccable, He could not become a sinner personally, nor identify Himself with sin or with a curse. The Pauline passages are to be interpreted in the light of a principle so characteristic of his doctrine — namely, the law of solidarity. Christ became man in order to save man. He was clad in the "likeness of sinful flesh" in order to vanquish the flesh (15). He was born under the Law in order to redeem those who were under the Law (16). He became a member of the sinful human family in order to save the guilty (17). He took upon Himself the malediction of the Law in order to save the Jews from the curse of the Law (18). Christ, then, became "sin" in the sense that He became a member of the sinful human race whose cause He espoused and whose interests He embraced. He became a "curse for us" in so far as He placed Himself in a state which the Law declared accursed; for the Law — though in itself good and just and holy — in reality cursed all men because it did not give the strength and energy necessary for the fulfillment of what it commanded (19).

But does not the Pauline assertion that "God did not spare His own Son but delivered Him up for us all" (20) imply that the Father dealt very severly with Christ? According to St. Thomas Aquinas (21) God "delivered up" His Son in a threefold sense: by preordaining from all eternity Christ's Passion for the liberation of the human race; by inspiring Christ with the will and love to suffer for us; and

(15) *Rom.* VIII, 3.
(16) *Gal.* IV, 4.
(17) *II Cor.* V, 21.
(18) *Gal.* III, 13.
(19) *Gal.* III, 10.
(20) *Rom.* VIII, 32.
(21) *Summa Theologica,* IIIa, q. 47, a. 3.

by not protecting Him against suffering but exposing Him to His torturers. This interpretation of the Angelic Doctor, which is based on the teaching of the Fathers, clearly shows that the Pauline text cannot be adduced in support of the exaggerated penal theories.

Others pretend to catch an echo of a struggle between the Father and Son in the agonizing cry of the Saviour: "Father, if it be possible, let this chalice pass from Me. Nevertheless, not as I will but as Thou wilt" ([22]). In attempting to determine the precise meaning of this passage it is important to keep in mind basic dogmatic principles. Since Christ had two complete and perfect natures, He also had two wills — the Divine and the human. A conflict between the Divine and human wills of Christ would be admissible only if there were in Him also two persons, a human person and a Divine Person. But in Christ there was only one Person which operated through the two wills. Since a person is one and indivisible, it cannot be in contradiction with itself at one and the same time, and in regard to the same object.

Besides the rational will, which determines itself by deliberating and by comparing one thing with another, St. Thomas ([23]) posits in Christ another will — namely, the "natural will". The "natural" will is the rational will in so far as it spontaneously and instinctively tends toward the desirable and recoils and flees from everything disagreeable and contrary to human nature. The sensitive nature may be considered as a participation of the "natural" will, with which it equivalently constitutes the law of self-preservation. Christ by the fullness of His human knowledge saw all the sufferings which awaited Him; He saw the heinousness of sin and the punishments due to it; He saw the future ingratitude of men for whom His sacred Passion would be of no avail. Now, because of the substantial union of the soul and body, there

---

([22]) *Mtt.* XXVI, 39.

([23]) *Summa Theologica,* IIIa, q. 18; a. 5, 6.

is no internal idea or emotion which is not accompanied by a physical reaction, no psychosis without a corresponding neurosis. Since Christ's human nature was absolutely perfect, it was more sensitive than ours, and its reaction to the knowledge of His mind took the form of a bloody sweat, of great sadness and fear. The word, " Let this chalice pass from Me ", are an articulate expression of His sensitive nature spontaneously recoiling from all these sufferings.

There was no conflict, however, between Christ's " natural " will and sensitive nature, on the one hand, and Christ's Divine will — with which His rational will was in full conformity — on the other. " Not My will (" Natural " will) but Thine (Divine) be done " ([24]). By His " natural " will and sentitive nature Christ fled death inefficaciously (" If it be possible ") as an evil of nature. By the Divine will — which is common to the Three Persons — and His rational will Christ willed His death efficaciously for the salvation of men.

The problem may be illustrated by an analogy. A martyr for example, deliberately and joyfully determines to lay down his life for the faith. Yet when the instruments of torture are applied to his body, his sensitive nature immediately and spontaneously recoils from them. This phenomenon does not indicate that the martyr is faltering in his faith or weakening in his resolve, but merely exemplifies a law governing human nature as such.

In conclusion, let us point out a few principles which are fundamental in a doctrine of the Redemption.

In the first place, the whole work of the Redemption was a work of love — a work of all the Three Persons in the Godhead, cooperating in blessed harmony. It is the revelation of the infinite love of Three Persons in one God. The Father in love gives His Son; the Son in love gives Himself;

([24]) *Lk.* XXII, 42.

the Holy Ghost in love cooperates at every stage. By His Passion — which in its inception as well as in its consummation was a work of love — Christ satisfied Divine Justice. Some theologians excuse the exaggerations of the French preachers on the ground that these statements were oratorical descriptions of Christ's expiation of sin and satisfaction of Divine Justice.

Secondly, there was no schism in the Divine Nature, no conflict between the Divine attributes. God's justice and mercy did not need to be composed by the cross, since they had never fallen out. On the contrary, the Redemption manifested the harmonious working of God's mercy and justice. Since the Redeemer was God-Man, His offering had an infinite value and safeguarded fully the rights of Divine Justice. Since He was at the same time Head of the human race, He freed us from undergoing personally the penalty of our sins, and thereby satisfied the claims of Divine Mercy.

Thirdly, Christ may be said to have borne our sins and experienced the pains of the damned in the sense that He fully understood what sin means. His lively sentiments of the Divine Holiness and His great love of men intensified the impression which moral evil produced upon His most pure conscience.

Finally, Christ was not punished in the real sense of the word, nor did He become an object of Divine wrath. For punishment implies guilt, and guilt attaches to the sin committed and to the will and person who commits sin. Punishment would be an injustice where there is no guilt. If Christ — Who was Innocence and Holiness itself — suffered, it was on our behalf. However, there was not a substitution of persons but of effects; the meritorious sufferings of Christ the Head were substituted for the punishment due to our sins.

II. - COMMENTATIONES

Prof. VLADIMIRO BOUBLÍK

LA PREDESTINAZIONE IN S. AGOSTINO

Una risposta al P. Sage, A.A.

Il P. Sage pubblica, nella rivista *Revue des études augustinienne* un articolo (1), in cui critica non soltanto una parte di una tesi sulla predestinazione, che non è ancora pubblicata (2), ma anche i corsi di Teologia della Università Lateranense. La critica di uno studioso fa sempre onore e piacere alle « ambizioni del nuovo dottore », anche se alcune critiche personali sono redatte in un tono forse troppo aspro. Non voglio lasciare questo articolo senza risposta perchè contiene alcune affermazioni che modificano il pensiero espresso nella mia tesi. Mi limito a rispondere ad alcuni punti principali toccati dal critico.

P. Sage riproduce fedelmente la sintesi generale della dottrina di S. Agostino sulla predestinazione e sull'abbandono. Nelle sue opere, S. Agostino vuole illustrare l'esistenza delle due « città » anche con la dottrina sulla predestinazione: la città di Dio è predestinata, con l'atto gratuito, da Dio e realizzata dalla grazia divina e dalla libertà umana; la città terrestre è realizzata dalla volontà umana abbandonata da Dio. Il Dottore della grazia giustifica la dottrina sulla predestinazione e sull'abbandono con l'intenzione assoluta di Dio che vuole manifestare, nell'universo creato, la sua misericordia e la sua giustizia punitiva. Dio intende il contrasto tra lo splendore della misericordia e la rivelazione della giustizia e perciò permette il peccato di Adamo e inserisce l'intero genere umano nella « massa della perdizione ». Lo stato del peccato in cui si trova il genere umano offre a Dio la « materia » necessaria sia per la manifestazione della misericordia (nella

---

(1) ATHANASE SAGE, *La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente,* in *Revue des études augustinienne,* 6 (1960), pp. 31-40.

(2) VLADIMIRO BOUBLIK, *La Predestinazione,* Tesi di laurea nella Facoltà di Teologica della Pontificia Università Lateranense, 1959, pp. 365.

elezione e nella salvezza gratuita del piccolo numero degli eletti), come per la rivelazione della giustizia (nella punizione giusta della « massa del peccato » abbandonata da Dio alla sua sorte meritata).

Questa visione, presente nelle opere principali di S.A., è stata sostanzialmente accettata da S. Tommaso ([3]) e presentata, nella forma ancora più rigida, da Bannez ([4]) e dall'intera sua scuola ([5]). Invece P. Sage è persuaso che questa concezione « n'est malheureusement qu'une vue de l'esprit » (art. p. 34) che esiste soltanto nella mia mente ([6]). Le riserve di P. Sage sono abbastanza serie; mi permetto di confrontarle con la dottrina di S. Agostino.

1. P. Sage afferma che ho completamente capovolto il pensiero di S. Agostino non avendo nemmeno avvertito che, nelle opere di S. Agostino, la dottrina sulla predestinazione è soltanto una conseguenza della dottrina sulla gratuità della grazia. L'affermazione di P. Sage: « B. intervertit l'ordre de la pensée augustinienne. La doctrine de la prédestination est une clé de voûte, non une pierre de fondation et l'on ne commence pas un édifice par le toit. Au point de départ, Augustin pose le dogme de l'absolue gratuité de la grâce; (p. 34). La mia affermazione: « Dal punto di vista storico, un'altra circostanza è molto importante: S. Agostino affronta il problema della predestinazione soltanto in occasione della dottrina sulla grazia. Egli vuole difendere la gratuità assoluta della grazia e la dottrina sulla predestinazione è l'argomento più efficace per provare l'assoluta indipendenza di Dio nella distribuzione della grazia. Perciò nelle sue opere, la dottrina sulla grazia occupa sempre un posto centrale; invece la dottrina sulla predestinazione serve piuttosto come argomento principale per dimostrare la gratuità della grazia » ([7]).

« Ma S. Agostino non vuole dare una risposta a tutti i problemi della dottrina sulla grazia. Le circostanze storiche richiedevano da lui la difesa della necessità e della gratuità della grazia. Tutto l'arsenale dottrinale si concentra a questo punto: S. Scrittura, Tradizione, esempi

---

([3]) S. Tommaso, *S. Th.* I, q. 23, a. 5, ad. 3; *In Ep. ad Rom.* c. 9, 1, 4.

([4]) D. Bannez, *In I. p. S. Th.* q. 23, a. 3 (ed. 1548, Roma, col. 403).

([5]) L. Ciappi, *La predestinazione*, Roma, Studium, 1954.

([6]) A questo punto, P. Sage aggiunge una critica dei corsi della nostra Università, orchestrati nella mia tesi (art. p. 34). Vorrei soltanto notare: a) Molina non fu il primo che si è ribellato alla concezione pessimista di S. Agostino — ma piuttosto uno degli ultimi; b) la mia tesi ha rivelato con chiarezza che non esiste il dilemma: o Agostino o Molina.

([7]) Nelle ultime opere, la dottrina sulla predestinazione occupa un posto sempre più importante. Ma al centro della controversia restano i problemi riguardanti la gratuità della grazia: le opere meritorie, il valore della correzione, l'« initium fidei », la perseveranza finale.

usati, argomenti teologici provano e illustrano la necessità e specialmente la gratuità della grazia. E perciò S. Agostino vede il problema della predestinazione soltanto sotto questo determinato punto di vista: egli vuole provare la gratuità della predestinazione e questa dottrina diventa poi l'argomento più efficace per provare la gratuità della grazia » (8) (Tesi, p. 171).

Conosco quindi la genesi storica della dottrina di S. Agostino sulla predestinazione e anche le conseguenze di questa circostanza importante (9). S. Agostino vuole difendere la gratuità della salvezza e non p.e. l'estensione universale della salvezza; egli parla della grazia e il problema della predestinazione è, per lui, secondario. Anche dopo la sua morte, la dottrina sulla predestinazione non è una questione centrale nella controversia tra i discepoli di S. Agostino e i suoi avversari. Prospero parla specialmente della gratuità e della necessità della grazia (10); e anche la Chiesa difende, in quel momento, la dottrina rivelata sulla gratuità della grazia. Questo ambiente storico in cui nasce la dottrina di S. Agostino può spiegare come la Chiesa poteva accettare S. Agostino come Dottore della grazia e nello stesso tempo guardare, con un certo sospetto, alla dottrina di S. Agostino sulla predestinazione (11). La Chiesa ha trovato, nelle opere del Dottore della

---

(8) Un esempio tipico: nella dottrina di S. Agostino, Cristo è modello e fonte della gratuità della nostra predestinazione (*De praed. sanct.*, c. 15, PL col. 981 s).

(9) Confesso però che nella mia sintesi del pensiero di S. Agostino (che suppone l'analisi storica) riproduco il « movimento logico » (tesi, p. 179) e non parto perciò dalla dottrina sulla gratuità della grazia, ma dalle diverse descrizioni della predestinazione e dell'abbandono. I miei critici possono giudicare se questo metodo è adatto — non possono però mai dimenticare che si tratta soltanto di un metodo che non deforma la dottrina di S. Agostino.

(10) Di grande importanza è specialmente l'opera di S. Prospero, *Liber sententiarum ex operibus Sancti Augustini* (PL. 51, col. 427 s.; o PL, col. 1859 s.). Questa opera è stata redatta a Roma e riproduce, più o meno fedelmente, alcuni testi di S.Agostino. E' noto l'influsso esercitato da questa opera di Prospero sulla Chiesa Romana e sulle decisioni del Concilio di Orange. Per questo motivo è utile notare: a) S. Agostino, presentato da Prospero in questa opera, è il Dottore della grazia; la predestinazione è un problema molto marginale; b) Prospero evita di citare le ultime opere polemiche di S. Agostino. Quindi Prospero presenta alla Chiesa di Roma la forma classica della dottrina di S. Agostino sulla gratuità e sulla necessità della grazia e non parla della predestinazione.

(11) Lo Scheeben, analizza le decisioni dei concili dopo la morte di S. Agostino e arriva a una conclusione interessante: la Chiesa ha praticamente approvato ed accettato non soltanto la dottrina di S. Agostino sulla gratuità della grazia ma anche la sua terminologia; non si fa però nemmeno allusione alla dottrina sulla predestinazione e sulla efficacia della grazia dei predestinati (cf. Denz. 184 s.). P. e. non si usa la parola, « praedestinatione » o « propositum » o « vocatio secundum propositum »; non si afferma che la perseveranza finale è riservata sol-

grazia, una difesa chiara della grazia e l'ha approvata; non ha però espresso il suo giudizio sul complesso della dottrina sulla predestinazione, perchè questo problema era, nel tempo di S. Agostino, un problema secondario (Denz. 142). Fin dal principio la Chiesa ha quindi realizzato una netta separazione tra Agostino Dottore della grazia (approvato ed accettato dalla Chiesa) e Agostino teologo della predestinazione (che non è stato mai accettato dal Magistero straordinario e che è sempre assente dalla predicazione del Magistero ordinario). Dove la Chiesa distingue anche noi possiamo e dobbiamo distinguere.

2. L'elemento importante per l'interpretazione della concezione di S. Agostino è la sua dottrina sulla ragione della predestinazione e dell'abbandono. S. Agostino vuole illustrare perchè Dio permette l'esistenza delle due « città », o più precisamente perchè Dio permette il peccato e le sue conseguenze. P. Sage è persuaso che io non riproduco fdelmente il pensiero del grande Dottore, perchè secondo S. Agostino « Dieu permet le péché non point tant (questo "tant" è molto importante) pour la manifestation de sa justice, que parce que, en sa toute piussance, il peut d'un univers cassé . . . faire surgir un univers nouveau et d'inattendue et d'inespérée miséricorde » (art. p. 36). Io sono completamente d'accordo con il mio critico che nella dottrina di S. Agostino, la manifestazione della misericordia è la ragione principale del disegno divino: « anche la manifestazione della giustizia è subordinata alla manifestazione della misericordia » (Tesi, p. 204).

Però nella soluzione di S. Agostino, questa subordinazione della manifestazione della giustizia alla manifestazione della misericordia non è certamente sorgente di consalazione, ma piuttosto fonte di angoscia. Mi permetto di presentare la dottrina completa di S. Agostino. E' vero che nella concezione di S. Agostino, la ragione del disegno non è « non point tant » nella manifestazione della giustizia, però P. Sage ha implicitamente confessato che la manifestazione della giustizia è a n c h e una ragione della economia divina. Dio vuole manifestare la sua giustizia punitiva e perciò ([12]) permette il peccato di Adamo e abbandona la grande parte

tanto agli uomini eletti secondo il beneplacito divino; non si parla della necessità di peccare. L'entusiasmo di certi teologi per la dottrina di S. Agostino sulla predestinazione non è quindi condiviso dalla Chiesa (SCHEEBEN, *Handbuch der Dogmatik,* Ges. Schr. v. VI, Herder, 1957, pp. 166 s.).

([12]) P. SAGE, afferma (art. p. 35, n. 8) che le espressioni di S. Agostino: « ita... ut » (*De Civitate Dei,* 21, 12; PL. 41, 727 ed altri testi) non si devono (!) intendere nel senso consecutivo ma nel senso finale. Quindi non è vero: Dio vuole manifestare la giustizia e perciò (senso consecutivo) abbandona gli uomini; invece è vero: Dio abbandona gli uomini perchè (senso finale: allo scopo) vuole manifestare la sua giustizia.

del genere umano al peccato e alla perdizione eterna. L'intenzione di manifestare la giustizia è assoluta — perciò nell'universo voluto da Dio esiste necessariamente ([13]) anche la città del peccato realizzata dalla volontà umana abbandonata da Dio ([14]). Però S. Agostino non è contento di questa illustrazione e vuole spiegare ancora perchè Dio vuole manifestare non soltanto la misericordia ma anche la giustizia e perché il numero degli abbandonati è più grande che il numero degli eletti. S. Agostino risponde a queste domande con la sua dottrina sulla « bellezza » dell'universo ([15]) e sulla relazione tra la manifestazione della misericordia e la rivelazione della giustizia. Dio vuole manifestare anche la sua giustizia perchè vuole la bellezza dell'universo in cui la manifestazione della misericordia contrasta con la manifestazione della giustizia ([16]); e il numero degli eletti è più piccolo perchè di fronte alla punizione meritata dalla maggior parte del genere umano si rivela il vero splendore della grazia che ha liberato pochi eletti da questa sorte ([17]).

Quindi l'universo di cui parla S. Agostino include non soltanto la gloria del paradiso realizzato dalla grazia divina, ma anche le tenebre dell'inferno realizzate dalla volontà umana abbandonata da

---

([13]) Questa concezione di S. Agostino implica due difficoltà: a) la necessità di peccare, di cui parla S. Agostino, suppone che la grazia è necessaria per ogni atto buono (S. Agostino non distingue probabilmente tra la mozione trascendentale e tra la mozione gratuita); b) secondo S. Agostino, il peccato di Adamo poteva non realizzarsi; però l'intenzione di manifestare la giustizia antecede il peccato di Adamo.

([14]) *De Civitate Dei,* 21, 12; PL. 41, 727; *Enchirid.,* 27; PL. 40, 245; *De praed. sanct.* 6, 11; PL. 44, 969; *De dono persev.* 8, 18; PL. 45, 1003.

([15]) Sono anche qui d'accordo con P. Sage che la dottrina di S. Agostino sulla predestinazione non ha la sua genesi nella dottrina metafisica sulla « bellezza dell'universo » (vedi le mie affermazioni precedenti); però S. Agostino introduce nella illustrazione della predestinazione e dell'abbandono anche la tesi sulla bellezza dell'universo. Per questo motivo anche io voglio parlare di questa dottrina.

([16]) *De Civitate Dei,* 11, 18; PL. 41, col. 332: « Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quam malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque in ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret... Sicut ergo ista contraria opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro ecclesiastico isto modo: Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic contra pium peccator. Et sic intuere in omni opere Altsimi: bina bina, unum contra unum »..

([17]) *De Civ. Dei.* 21, 12; PL. 41, 727 S. Agostino ha trovato questa dottrina nei *Rm.* 9, 23 e 11, 32 (cf. p.e. *Contra Iul. op. imperfectum,* I, 127; PL. 45, 1128).

Dio. E il « bene maggiore » in cui S. Agostino vede la ragione della permissione del peccato non è soltanto la manifestazione della misericordia, ma anche la rivelazione della giustizia ([18]). Quindi Dio ha bisogno (nell'ordine concreto, in cui vuole manifestare anche la sua giustizia) dell'inferno per una duplice ragione: perchè vuole rivelare la giustizia nella punizione della « massa del peccato » e perchè vuole il contrasto tra la luce della grazia e la punizione meritata.

Esiste quindi una distinzione essenziale tra il « pessimismo » di S. Paolo e della Chiesa e il pessimismo di S. Agostino. Il Dio di S. Paolo (e il Dio dell'Exultet di cui parla P. Sage, art. p. 34), vuole la manifestazione della sua misericordia universale e gratuita e perciò permette l'estensione universale del peccato e salva il Cristo l'intero genere umano dominato dal regno del peccato ([19]). Invece il Dio di S. Agostino vuole la manifestazione della misericordia gratuita e la rivelazione della giustizia punitiva e perciò inserisce l'intero genere umano nella massa del peccato, libera pochi e lascia perire la grande parte dell'umanità. Nel mistero della salvezza gratuita e universale, la « massa del peccato » è trasformata in Cristo nella « massa delle benedizioni celesti »; nel dualismo di S. Agostino, Dio elegge e salva, secondo il suo beneplacito, soltanto pochi uomini dalla massa della perdizione e lascia perire gli altri. Perchè « si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet » ([20]).

3. P. Sage vuole modificare, in molti punti, la mia presentazione della dottrina di S. Agostino sull'abbandono. Egli afferma che nelle opere di S. Agostino, Dio abbandona soltanto gli uomini che hanno abbandonato Dio. Mi piace constatare che la mia tesi contiene la stessa affermazione. P. Sage scrive: « Il n'abandonne que s'il est abandonné » (art. p. 35). La mia affermazione specifica meglio questo punto dottrinale di S. Agostino: « La difesa della giustizia di Dio si fonda su due elementi importantissimi per la soluzione di S. Agostino: sulla estensione universale della « massa del peccato » e sulla gratuità della grazia. Dopo il peccato di Adamo tutta l'umanità è diventata — per colpa del suo capo con cui tutti sono solidali —

([18]) *De corr. et gratia*, 10, 27; PL. 44, 932: « Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia valde bona, et mala ex bonis exoritura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bona facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse (!) Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset *suae gratiae* beneficium *iustitiaeque* iudicium ».

([19]) *Rom.* 3, 23 s. (come conclusione della parte precedente); 5, 16; 11, 28 s.

([20]) *De Civitate Dei.* 21, 12; PL. 41, 727.

la massa della perdizione degna della punizione eterna. Dio resterebbe giusto anche se lasciasse perire tutti; a fortiori è giusto se lascia perire soltanto gran parte del genere umano. Egli non è obbligato a liberare nessuno — a fortiori non è obbligato a liberare tutti: la grazia è un dono gratuito non dovuto a nessuno. Quindi Dio può liberare o lasciar perire gli uomini secondo il suo beneplacito e resta sempre giusto (Tesi, p. 202).

Nella soluzione di S. Agostino, la dottrina sull'abbandono suppone la dottrina sullo stato della giustizia originale (Adamo e, in lui, l'intero genere umano aveva la grazia necessaria per la salvezza) e sul peccato originale (Adamo e, in lui, tutta l'umanità ha scelto il peccato). Dopo il peccato originale, il genere umano è diventato, per colpa propria ([21]), la massa della perdizione. Lasciati a se stessi, gli uomini non possono che moltiplicare i loro peccati; soltanto Dio può liberare, per mezzo della sua grazia, gli uomini dalla perdizione eterna. Dio potrebbe liberare tutti, ma siccome vuole anche manifestare la sua giustizia, elegge soltanto pochi alla salvezza e abbandona gli altri alla perdizione. Dio che abbandona rimane giusto perchè lascia perire gli uomini che hanno abbandonato Dio ([22]).

Questa concezione dell'abbandono è certamente lontana dalla dottrina sulla riprovazione antecedente e non ho mai pensato di attri-

---

([21]) S. Agostino si pone però ancora un problema: perchè Dio non ha dato ad Adamo la grazia veramente efficace e perchè ha permesso il peccato di Adamo. E la sua risposta: Dio voleva, già prima della creazione dell'uomo e degli Angeli, due « città », perciò non ha dato a tutti gli Angeli un aiuto sufficiente della grazia ed ha permesso il peccato di Adamo (*De Civ. Dei,* 12, 9; PL. 41, 356; Ib. c. 17 (col. 366); Ib. c. 27, (col 376). S. Agostino può quindi dichiarare che le due città sono predestinate da Dio (*De Civ. Dei,* 15, 1; PL. 41, 438).

([22]) *De diversis quaest. ad Simplicium,* I, 2, 16; PL. 40, 120. E' molto utile leggere specialmente *De dono pers.,* 8, 16-17. Con una dialettica certamente abile ma molto discutibile, S. Agostino cita a suo favore anche *Mt.* 20, ls: « Sed cur, inquit, non solum in parvulorum, verum etiam in geminorum una atque eadem causa, tam diversum iudicium? » Nonne similis quaestio est, cur in diversa causa, idem iudicium? Recolamus igitur illos operarios in vinea, qui tota die laboraverunt, et eos, qui hora una; nempe causa diversa est immensi laboris, et tamen idem iudicium in redditione mercedis (*Mt.* 20, ls). Numquid et hic audierunt murmurantes a patrefamilias, nisi, Hoc volo? Ita quippe eius erga alios fuit largitas, ut erga alios nulla esset iniquitas... verumtamen quantum ad iustitiam spectat et gratiam, potest et de reo qui liberatur recte dici reo, qui damnatur: Tolle quod tuum est et vade... Quem certe in uno vestro benignissimum largitorem, in te vero exactorem iustissimum, in nullo tamen cernis iniustum. Cum enim iustus esset, etiamsi utrumque puniret: qui liberatur, habet unde gratias agat; qui damnatur, non habet quod reprehendat (*De dono pers.* 8, 17; PL. 45, 1002 s.). Quindi il Dio dei Vangeli è giusto perchè dà a tutti la salvezza promessa; il Dio di S. Agostino è giusto anche se non dà a tutti la punizione meritata.

buirla a S. Agostino. Anzi con una scrupolosità forse esagerata non volevo affatto parlare della «riprovazione» ed ho scelto il termine «abbandono» perchè esprime meglio l'idea agostiniana della non-elezione (Tesi, p. 175, n. 1). Però nella completa visione della dottrina di S. Agostino sull'abbandono entra ancora un altro elemento: la dottrina sulla ragione dell'abbandono. L'intenzione di manifestare la giustizia antecede la previsione del peccato di Adamo e dirige il disegno dell'abbandono ([23]). Dio permette il peccato di Adamo e abbandona gli uomini, non perchè gli uomini hanno abbandonato Dio (questa affermazione sarebbe contro lo spirito metafisico di S. Agostino), ma perchè vuole manifestare la sua giustizia punitiva.

P. Sage pensa che io sono « persuaso — in ultima analisi » che S. Agostino professi una forma di un « manicheismo sottile e non meno odioso » (art. p. 33). La prova di P. Sage è molto interessante: « On porte les responsabilités de ses omissions aussi bien que de ses actions » (art. p. 33). Quindi il concetto di Dio che omette (S. Agostino direbbe: non vuole) dare la grazia è — secondo P. Sage — una forma di manicheismo. Sentiamo quindi S. Agostino. Dio in S. Agostino non elegge, non predestina, abbandona, non chiama ([24]), non libera, lascia perire ([25]), non conferisce la misericordia ([26]), non vuole dare la grazia ([27]) non dà la perseveranza finale ([28]), non vuole salvare, anche se gli uomini desiderano salvarsi e lavorare per la salvezza degli altri ([29]). Questa dottrina, insieme con le espressioni che parlano della predestinazione alla morte ([30]), alla perdizione ([31]), alla dannazione ([23]), non implica, nella soluzione di S. Agostino, che Dio è l'autore del peccato e della perdizione; rivela però che l'esistenza della città terrestre dipende, in ultima analisi, da Dio che vuole manifestare la

---

([23]) A questo punto si potrebbe sollevare il problema della relazione tra la dottrina di S. Agostino e la concezione della riprovazione negativa antecedente.

([24]) *De bono pers*, 9, 21; PL. 45, 1004.

([25]) *Contra Iul. op. impf.* I, 128; PL. 45, 1129; *Ib.* I, 136 (col. 1135).

([26]) *Ep.* 194, 14; PL. 33, 879.

([27]) *Ep.* 217, 6, 19; PL. 33, 985.

([28]) *De corr. et gratia*, 9, 23; PL. 44, 930.

([29]) *Ep.* 217, 6, 19; PL. 33, 985: « Cum multis non detur parvulis et sine illa (cioè: gratia) plerique moriantur qui non habent contrariam voluntatem et aliquando cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus ac paratis, Deo nolente non datur... cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis ».

([30]) *De Civ. Dei*, 22, 24, 5; PL. 41, 792.

([31]) *In Jo. Ev.* 48, 4; PL. 35, 1742.

([32]) *Ib.* 111, 5 (col. 1929).

sua giustizia e perciò permette il peccato di Adamo e abbandona la maggior parte del genere umano alla necessità di peccare.

P. Sage trova in questa concezione (di S. Agostino!) un manicheismo larvato. La mia conclusione è differente: « Sotto un certo aspetto, la soluzione di S. Agostino è grandiosa: egli fa dipendere anche l'esistenza della città terrestre dalla decisione eterna divina, evita però ogni influsso positivo di Dio nella realizzazione di questa città e spiega le ragioni che conducono Dio alla permissione della perdizione degli uomini e degli Angeli » (Tesi, p. 159).

4. P. Sage non vuole accettare la mia critica della dottrina sul numero fisso e determinato degli eletti (33). Mi pare che il concetto della elezione numerica abbia trasformato (insieme con la dottrina sulla duplice ragione) la dottrina sulla salvezza dell'intero genere umano nella concezione dualistica di S. Agostino in cui la salvezza è riservata ad un piccolo numero di eletti. Dio in S. Agostino fissa, nell'atto eterno della sua scienza elettiva, secondo il suo beneplacito, il numero degli eletti e (indirettamente) anche il numero dei non-eletti (34) e riserva per i primi i benefici celesti e per gli altri la necessità di peccare. Una parte della teologia sulla predestinazione, capeggiata da S. Agostino, ha completamente dimenticato che il genere umano ha il destino comune non soltanto nell'ambito della natura (caduta) ma specialmente nell'ambito della grazia. La salvezza in Cristo, di cui parla S. Paolo e l'intera Tradizione greca, non è la questione del numero: Cristo non comunica l'amore divino (l'« elezione ») a un piccolo numero di privilegiati, determinati secondo il beneplacito divino, ma all'intero genere umano solidale con il suo Mediatore universale; e la Chiesa (termine della predestinazione) non è formata dal piccolo numero degli uomini liberati dalla massa della perdizione, ma è il genere umano liberato dal dominio del

(33) P. Sage afferma che anche la Chiesa professa la dottrina identica con la concezione di S. Agostino e argomenta con il seguente testo: « Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus... ». Orazione della Quaresima - art. p. 40, n. 19). — Tutti i teologi ammettono — insieme con la Chiesa — che Dio conosce infallibilmente il numero dei salvati; però soltanto alcune scuole teologiche vogliono provare che Dio conosce questo numero in un decreto che fissa e determina il numero degli eletti.

(34) P. Sage classifica come odiosa la seguente affermazione: « la predestinazione, che fissa il numero degli eletti e dei non-eletti ». (Art. p. 40, n. 19) - Tesi, p. 193). Con l'atto della scienza elettiva, Dio ha fissato non soltanto il numero degli eletti (conosciuti infallibilmente nell'atto di questa scienza), ma anche il numero degli uomini che non si posson salvare (conosciuti nella scienza con cui Dio conosce il peccato e la massa della perdizione).

peccato e trasformato nel Corpo di Cristo. L'idolo del numero fisso e determinato è tipico per la soluzione di S. Agostino ma estraneo alla soteriologia, in cui il genere umano ha il destino comune, legato al destino glorioso della natura umana di Cristo.

5. Le mie spiegazioni della dottrina di S. Agostino sulla grazia riproducono sostanzialmente — come probabilmente anche i consigli presentati da P. Sage — l'interpretazione di P. Boyer ([35]) che è molto favorevole a S. Agostino (Tesi, p. 195, n. 2). Per la dottrina sulla predestinazione è interessante specialmente il concetto agostiniano della perseveranza finale che integra la sua dottrina sulla elezione numerica. La grazia dei predestinati (e soltanto questa!) include, nella concezione di S. Agostino, sempre il dono (noi aggiungeremmo: efficace) della perseveranza finale ([36]). Dio in S. Agostino quindi fissa, secondo il suo beneplacito, il numero degli eletti e prepara per questo piccolo numero la perseveranza finale. La salvezza di questo « felicissimo numero » è certissima ([37]); e il resto del genere umano? « Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio reliquantur » ([38]), risponde S. Agostino nella sua celebre descrizione della predestinazione e dell'abbandono.

Quindi per il gruppo degli eletti, scelti secondo il beneplacito divino, la salvezza è certissima; invece per il gruppo degli abbandonati è riservata la necessità di peccare e la perdizione. Questo è la « definita sententia voluntatis Dei » ([39]). Mi pare che in questo caso si possa parlare di una specie di fatalismo che non è fondato in una necessaria legge eterna, ma nella dottrina sul beneplacito eterno divino (Tesi, p. 193).

6. La dottrina di S. Agostino sulla volontà salvifica universale si può comprendere soltanto in questa visione generale del disegno della predestinazione e dell'abbandono. P. Sage ammette che S. Agostino non ha, nelle ultime opere, le idee chiare sulla volontà salvifica (art. p. 36) e spiega questo difetto: « Il y avait danger de pélagianisme a trop insister alors sur la volonté salvifique universelle » (art. p. 37).

([35]) Ch. Boyer, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932.
([36]) *De dono pers.* 21, 55; PL. 45, 1027.
([37]) *De dono pers.* 9, 21; PL. 45, 1004.
([38]) *De dono pers.* 14, 55; PL. 45, 1014.
([39]) *De dono pers.* 22, 58; PL. 45, 1029. — S. Agostino conosce tre stati dell'uomo di fronte alla salvezza: posse mori in peccato (Adamo); non posse mori in peccato (l'uomo predestinato); non posse non mori in peccato (l'uomo abbandonato).

Questa giustificazione contiene un elemento vero: per S. Agostino la grazia è gratuita anche perchè non è donata a tutti ([40]) ed è probabile che questo singolare concetto della gratuità è un frutto della controversia con Pelagio.

Non vorrei però affermare che questa circostanza può spiegare completamente lo sbaglio di S. Agostino. Nelle sue opere, S. Agostino prova la non-esistenza della volontà salvifica universale con due argomenti: *a*) Dio non vuole salvare tutti perchè vuole anche manifestare la sua giustizia punitiva ([41]); *b*) il fatto che molti bambini muoiono senza battesimo (anche se qualche volta i genitori vogliono battezzarli) prova che Dio non vuole salvare tutti gli uomini ([42]). Per S. Agostino è perciò una « perspicua veritas » che non esiste la volontà salvifica universale ([43]).

Il P. Sage vuole provare l'esistenza della volontà salvifica universale nelle opere di S. Agostino con i soliti argomenti che si ripetono in tutte le apologie di S. Agostino. Si citano i testi in cui S. Agostino sembra parlare della volontà salvifica universale o dell'estensione universale della Redenzione ([44]); si esaltano certe formule di Agostino-pastore delle anime ([45]); si argomenta desumendo testi di S. Prospero, discepolo fedele di S. Agostino ([46]); però — riproduco la tesi — « si

---

([40]) Rondet, *Gratia Christi,* Parigi, 1948, p. 140; S. Agostino, *De dono pers.* 16, 40; PL. 45, 1018.

([41]) *De praed. sanct.* 8, 14; PL. 44, 971: « Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit. Cur autem non omnes doceat, aperuit Apostolus, quantum aperiendum iudicavit: quia volens ostendere iram ».

([42]) *Ep.* 217, 6, 19-20; PL. 33, 985 s.

([43]) *Ep.* 217, 6, 14; PL. 33, 985: « Unde manifestum est eos (cioè: gli avversari di S. Agostino) qui resistunt tam perspicue veritati non intelligere omnino qua locutione sit dictum quod omnes homines vult Deus salvos fieri ».

([44]) P. Sage cita un testo (*Ps.* 70, 1): « Omnis homo Adam, omnis homo Christus » (art. pg. 37) e aggiunge (*Ib.* n. 13): « S. Augustin d'ordinaire affirme d'abord la volonté salvifique universelle ». Mi permetto di citare lo stesso testo nella versione autentica (secondo PL. 36, 891), in cui S. Agostino prima afferma l'estensione universale del peccato e poi restringe la mediazione di Cristo a chi crede in Cristo: « Expertum ergo malum Adam: omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt omnis homo Christus quia membra sunt Christi ». Pare che nelle opere di S. Agostino, il parallelo: Adamo-Cristo non ha lo stesso significato come p. es. nelle opere di S. Atanasio.

([45]) Parlerò più avanti di questo problema.

([46]) Però il discepolo non riproduce sempre fedelmente la dottrina del suo maestro. Prospero ha modificato la dottrina di S. Agostino in due punti: nella concezione dell'abbandono e nella spiegazione della volontà salvifica universale. Inoltre dopo la morte del suo maestro, anche Prospero non aveva probabilmente

dimentica di dare la risposta a una domanda fondamentale: nella soluzione di S. Agostino, vi è posto per la vera volontà salvifica universale? » (Tesi, p. 234). Secondo l'argomentazione di S. Agostino, l'intenzione di manifestare la giustizia non è conciliabile con la volontà salvifica universale. Dio che vuole rivelare anche la sua giustizia non può volere, nello stesso tempo, anche la salvezza universale. « Si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis » ([47]).

Però il difetto di S. Agostino è molto più radicale di quanto appare. Il Dottore della grazia — e con lui tutti i suoi fedeli discepoli — ha troppo semplificato il problema dell'universalismo della salvezza limitando questa questione a una esegesi « elegantissima et valde litteralis » ([48]) di alcuni testi della S. Scrittura (*I. Tim.* 2, 4 ecc.). Invece nella soteriologia della S. Scrittura e della Tradizione, l'universalismo della salvezza è, insieme con la gratuità, la proprietà essenziale del mistero divino. Perciò la soluzione del problema della predestinazione (che è principalmente un problema soteriologico!) dovrebbe rispettare i seguenti elementi: 1) la dottrina sulla solidarietà del genere umano, che è il principio fondamentale della nostra soteriologia; 2) la dottrina sulla paternità universale di Dio (autore della predestinazione: *Rm.* 8, 28 s), sulla mediazione universale di Cristo (Mediatore della predestinazione e della elezione: *Eph.* 1, 4.5.11), sulla Redenzione universale (in cui si realizza la predestinazione eterna: *Eph.* 1,7 s), sul Vangelo-strumento della vocazione (in cui la Redenzione s'avvia verso la sua consumazione: *Rm.* 8, 28); 3) la teologia paolina del peccato (ripetuta dalla Tradizione autentica) parla di una relazione tra l'estensione universale del peccato e l'estensione universale della misericordia di Dio: Padre universale manifesta la sua misericordia salvando in Cristo l'intera massa della perdizione ([49]).

L'esegesi di alcuni testi della S. Scrittura si può salvare con le distinzioni sottili e artificiali. Però l'universalismo della salvezza è un

---

le idee chiare sulla volontà salvifica. Nell'opera *Contra Collatorem* (scritta probabilmente nell'anno 432-433), Prospero vuole confutare le idee di Cassiano, espresse nella famosa XIII Conferenza. In questo scritto, Cassiano fonda la sua soluzione sull'estensione universale della volontà salvifica e la confutazione di Prospero non tocca affatto questo problema. Questo silenzio è molto significativo.

([47]) *De Civ. Dei,* 21, 12; PL. 41, 727.

([48]) BANNEZ, *In I. S. Th.* p. q. 19, n. 6, Roma 1584, col. 364: « Septima explicatio est elegantissima et valde litteralis, scilicet Deus vult omnes homines salvos fieri, id est Deus vult et facit, ut isti velint et desiderant omnes homines salvos fieri ». Vedi: *De Civ. Dei,* 22, 2; PL. 41, 753.

([49]) *Rom.* 1, 18-11, 36.

elemento essenziale della soteriologia — perciò la teologia autentica della predestinazione ha sempre cercato nella dottrina sulla volontà salvifica universale (o sull'amore universale comunicato in Cristo) il vero fondamento per la soluzione del problema soteriologico della predestinazione.

6. Un piccolo problema riguarda la relazione tra Agostino-teologo e Agostino-predicatore. P. Sage afferma: « Et précisément on oppose en Augustin le penseur et le pasteur » (art. p. 37). Io affermo: « Ci sembra che questa opposizione di fatto non esiste » (Tesi, p. 220, n. 1). P. Sage inoltre scrive che è necessario conciliare l'ottimismo di Agostino-pastore delle anime con l'apparente pessimismo di Agostino-teologo; anche io ammetto questa necessità, preferisco però (per motivi scientifici — non perchè « voglio abbandonarmi alle mie visioni ») la conciliazione offerta da S. Agostino nel cap. 22 del « De dono perseverantiae ». S. Agostino afferma che è necessario predicare anche la dottrina sulla predestinazione; distingue però, nella sua concezione della predestinazione e dell'abbandono, le formule « odiosissime » (che non si possono predicare) e le formule utili per la difesa della gratuità della grazia e per la vita personale dei cristiani. P. e. nella predicazione non si può dire che tutto dipende dalla decisione ferma ed eterna di Dio che salva chi vuole e lascia perire quando vuole e come vuole. E' meglio dire che Dio ha predestinato la conversione di alcuni uomini (50).

Molto interessanti sono i consigli per la predicazione della dottrina sull'abbandono. S. Agostino è persuaso che questa dottrina è « verissima », non si può però predicare, perchè appare come una « maledictio » come « res non optabilis sed abominabilis » e per la « humana infirmitas » questa predicazione sarebbe » improbissima, importunissima, incongruentissima » (51).

Quindi nella spiegazione di S. Agostino, il pessimismo non è una cosa apparente, ma « verissima », invece l'ottimismo è soltanto appa-

---

(50) *De dono pers.* 22, 58; PL. 45, 1029.

(51) *De dono perss.* 22, 61; PL. 45, 1030: « Iam vero, quod illius verbis connectitur, miror si ullo modo potest in populo christiano quisquam infirmus patienter sudire, cum dicitur eis: "Et si qui obeditis, si praedestinati estis reiciendi, subtrahentur obediendi vires, ut obedire cessetis". Hoc enim dicere, quid videtur aliud esse, quam maledicere, aut mala quodammodo prophetare?... Res enim non optabilis, sed abominabilis dicitur, et durissime atque odiosissime quasi in audientium frontem compellendo... Nempe hoc verissimum est: ita sane, sed improbissimum, importunissimum, incongruentissimum, non falso eloquio, sed non salubriter valetudini humanae infirmitatis apposito ».

rente: Agostino-pastore delle anime non vuole e non può predicare le cose « odiosissime » scoperte da Agostino-teologo. Il popolo nutrito dall'universalismo di S. Paolo e dalla speranza universale non poteva e non voleva sentire la dottrina sul mistero tremendo della scelta numerica, che implica il fatalismo, la disperazione e il quietismo.

7. La relazione tra S. Paolo e S. Agostino è abbastanza complessa. P. Sage è persuaso che la soluzione di S. Agostino è nutrita dalla dottrina della S. Scrittura e riproduce fedelmente gli aspetti essenziali del mistero della salvezza (art. p. 34). Questa persuasione, comune a tutti gli ammiratori di S. Agostino, non è stata condivisa, nel tempo di S. Agostino, dai suoi avversari ([52]) ed è accettata, dalla esegesi attuale, con grandi riserve ([53]). S. Agostino ha indubbiamente penetrato, meglio degli altri Padri, la dottrina paolina sulla gratuità e sulla necessità della grazia; egli però ha sostanzialmente trasformato, con la sua dottrina sulla scelta numerica, il concetto paolino del « mistero divino ». Secondo S. Paolo, Dio permette l'estensione universale del peccato, perchè vuole salvare in Cristo l'intero genere umano dominato dal regno del peccato; S. Paolo quindi parla del mistero della salvezza universale che suppone l'estensione universale del regno del peccato. Invece S. Agostino parla del mistero della scelta e dell'abbandono: il dualismo di S. Agostino non è conciliabile con l'universalismo di S. Paolo.

Mi permetto di riprodurre sinteticamente il parallelo tra S. Agostino e S. Paolo. « Il confronto della dottrina di S. Agostino con la soteriologia di S. Paolo conduce quindi alle seguenti conclusioni:

a) S. Agostino affronta un problema diverso dalla « predestinazione » di Paolo.

b) Nella sua soluzione, S. Agostino approfitta di alcuni aspetti essenziali della soteriologia di S. Paolo: gratuità della salvezza, iniziativa assoluta di Dio, importanza della permissione del peccato, necessità della grazia.

([52]) *Ep. Prosp. ad Aug.*, 225, 3; PL. 33, 1003: « Ea quae de epistola Pauli Romanis scribentis, ad manifestationem gratiae praevenientis electorum merita proferuntur, a nullo umquam eccelsiasticorum ita esse intellecta et nunc sentiunt, affirmant ».

([53]) Vogliamo citare soltanto alcuni studi particolari sul cap. 9 della lettera ai Romani: S. Lyonnet, *De doctrina praedestinationis et reprobationis* in *Rom.* 9, *Verbum Domini,* 34 (1956), pg. 193, 271s; F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm.* 9-11, Münster i. W., 1929. Le idee del Prat e del Lagrange sono già note.

c) Ma il concetto dualistico dei disegni divini, fondato sulla dottrina sulla scelta numerica ed efficace, non si può inquadrare nella soteriologia di S. Paolo per le seguenti ragioni:

1) Il dualismo è contrario all'universalità della salvezza, alla mediazione universale di Cristo nella predestinazione e alla dottrina sul destino comune del genere umano solidale con la natura umana di Cristo.

2) Il dualismo ignora o non sviluppa molti elementi cari a S. Paolo: il Vangelo come strumento della vocazione universale, la Chiesa come termine della predestinazione universale.

3) Il dualismo modifica più o meno molti elementi importanti: la teologia della Croce e del peccato, il concetto del dominio di Dio nell'ordine della salvezza, il concetto dell'efficacia e della gratuità, il significato della « prescienza », della « elezione » e della « vocazione ».

4) Il dualismo introduce elementi nuovi, contrari a S. Paolo: la duplice ragione del disegno divino, il mistero della scelta, il concetto dell'abbandono, la necessità di peccare.

5) Il dualismo conduce alle conseguenze estranee alla soteriologia paolina: fatalismo, quietismo, disperazione, angoscia.

Per queste ragioni non siamo disposti a credere che la soluzione di S. Agostino riproduca fedelmente la dottrina di S. Paolo e vogliamo rivendicare a S. Agostino la paternità esclusiva della sua dottrina sulla predestinazione e sull'abbandono. Il mistero della salvezza universale descritto da S. Paolo ha poco a che fare con il disegno della predestinazione e dell'abbandono. E' innegabile che le lettere paoline hanno dato un impulso decisivo alla formulazione della dottrina di S. Agostino: senza Paolo, non vi sarebbe la dottrina di S. Agostino. Però S. Paolo interpretato da S. Agostino non è più S. Paolo della lettera ai Romani e agli Efesini: senza S. Agostino non vi sarebbe la teologia occidentale della predestinazione e della riprovazione » (Tesi, p. 282).

Sono quasi sicuro che la mia risposta non convincerà il P. Sage e gli ammiratori di S. Agostino e non sono tanto ingenuo da pretenderlo. Ispirandomi ad una affermazione di P. Sage (art. p. 34), potrei forse riflettere se per la teologia era più disastrosa la condanna esagerata di Origene o l'ammirazione esagerata della dottrina di S. Agostino sulla predestinazione e sull'abbandono. Però non ho scritto la mia tesi per criticare S. Agostino e i suoi discepoli, ma principal-

mente perchè voglio continuare sulla via tracciata da quei teologi che hanno sempre cercato una soluzione del problema della predestinazione che metta in luce l'universalismo della salvezza. E voglio sperare che il mio tentativo sia di utilità e di stimolo almeno per quella parte della teologia che non vuole difendere la posizione di una scuola, ma il mistero della salvezza universale [54].

---

(54) P. Sage auspica una radicale rielaborazione della terza e della quarta parte della mia tesi. Questa revisione è stata già fatta (non so però se nel senso desiderato dal mio critico); per questo motivo non prendo nessuna responsabilità per il testo messo a disposizione di P. Sage.

III. - OPERUM RECOGNITIONES

A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien* (*vaticanus reginensis* 316): *sacramentaire presbytéral, en usage dans les titres romains au VII*[e] *siècle,* Desclée Es., Paris-Tournai 1958, pp. XXXIX-817.

In mezzo ad una copiosissima produzione editoriale in materia liturgica, si intensificano in questi ultimi tempi anche le pubblicazioni di elevato contenuto scientifico, siano esse approfondimenti teologici, oppure studi accurati dei testi delle preghiere liturgiche nelle loro vicende della tradizione manoscritta.

Per la storia della liturgia romana antica era sommamente necessario avere edizioni scientifiche dei formulari che corrispondessero alle esigenze di una metodologia esatta, e studi seri conducessero alla debita valorizzazione degli stessi testi. La metodologia negli studi liturgici, negli ultimi tempi, si è sorprendentemente raffinata e così è diventata feconda di risultati insperati. Una più completa disponibilità di fonti antiche in edizioni critiche, che forniscono la documentazione sicura della loro storia, sta alla base di questa metodologia liturgica: metodo storico-letterario, che segue l'evoluzione della liturgia locale nei vari momenti, e parte da osservazioni di indole critico-letteraria dei testi.

Il sacramentario Gelasiano ha una immensa importanza per la conoscenza della liturgia romana, nella sua formazione definitiva, accanto al sacramentario detto Leoniano ed a quello Gregoriano. Però il Gelasiano presenta un cumulo di problemi delicati, perchè nell'unico manoscritto conservato della sua più antica recensione, del secolo ottavo, esso accoglie già aggiunte di varia provenienza e successivi ritocchi.

Ad affrontare le molteplici questioni del Gelasiano, fino ad ora, si erano presentate ipotesi e supposizioni più o meno fondate sulla realtà dei fatti. Uno stiudio sistematico ed organico oltre che completo mancava. Ora questo studio a fondo ce lo ha presentato il Rev. Chavasse, professore nella Università di Strasburgo.

Il lavoro dello Chavasse è un accurato studio analitico dei formulari e dei vari gruppi di formulari: studio particolareggiato dei formulari presi in se stessi.

Viene presa in esame solo l'ultima fase del lavoro di compilazione, che ha dato esistenza al sacramentario Gelasiano. Il problema centrale dello studio, nel quale converge poi tutta la vasta ricerca, viene formulato in questa interrogazione: se la composizione del Gelasiano, liberato dalle sovrastrutture posteriori, ricevute in diversi luoghi fuori di Roma, sia stata eseguita o no in vista della celebrazione presbiterale dei titoli romani. Infatti l'alternativa, alla quale ha condotto la critica del sacramentario Gelasiano, non è se sia o no un rappresentante della liturgia papale, ma piuttosto se esso sia stato composto a Roma o nella Gallia, con elementi certamente derivati dalla liturgia romana.

Il primo lavoro che si imponeva allo studioso era quello di liberare la raccolta che ci è pervenuta dalle sovrastrutture e dagli accomodamenti apportati alla definitiva compilazione del sacramentario, posteriori, ma inseriti nel corpo stesso. Si incomincia a metter da parte le aggiunte apposte fuori di Roma, le quali sono anche le più tardive; esse sono state individuate nel rituale delle

ordinazioni, la consacrazione delle vergini, dedica, benedizione dell'acqua lustrale e dei funerali.

Un secondo lavoro di sgombro viene intrapreso per tutto quanto concerne i rimaneggiamenti e addizioni eseguiti a Roma stessa per adattare i formulari alla liturgia presbiterale nei titoli. Il sacramentario Gelasiano infatti, a differenza del Gregoriano, non offre le indicazioni delle chiese stazionali, perchè il Gregoriano è nato esclusivamente proprio per la liturgia papale, che si svolgeva al Laterano e nelle diverse chiese dell'Urbe nei giorni indicati.

La liturgia presbiterale nei titoli ha delle caratteristiche sue del tutto particolari nei tre ultimi giorni della Settimana Santa, nell'amministrazione della Penitenza e del Battesimo.

Quello però che preoccupa lo studioso, più della stessa tesi proposta nel titolo, di una liturgia presbiterale, è il problema della composizione del sacramentario: problema più vasto e più realistico, nel quale è certamente inserito l'altro, che costituisce solo un momento della stessa composizione.

« Chiarire la composizione del sacramentario Gelasiano è determinare il posto che esso occupa nella evoluzione della liturgia locale di Roma » — dice l'Autore. Compiuto perciò il lavoro di rimozione degli elementi aggregati, il sacramentario presenta un ulteriore problema critico interno, poichè i formulari eucologici che costituiscono le unità liturgiche delle singole celebrazioni, offrono differenze negli elementi di cui sono composti. Alcuni formulari sono provvisti di tre orazioni prima della segreta, delle quali due sono da interpretare come collette e la terza come orazione *super syndonem,* ed alla fine di una orazione *super populum;* altri invece ne hanno due, altri ancora una sola, mentre alcuni sono privi dell'orazione *super populum.* Da questa differenziazione si può legittimamente argomentare una diversa origine ed anche diversa età degli stessi formulari. I più arcaici sono i formulari con le tre orazioni, poichè essi implicano l'uso di due letture alla Messa; di questi formulari ne sono presenti 25 nel Gelasiano. L'epistolario romano di Würtzburg riporta ancora le letture vetero-testamentarie accanto alle letture neo-testamentarie; tale uso restò in vigore a Roma per tutto il secolo settimo: si seguiva cioè in qualche chiesa a leggere due brani scritturistici prima del Vangelo. Questi formulari di tipo arcaico possono risalire ad un tempo precedente al secolo settimo; ma possono pure essere stati composti nello stesso secolo in qualche chiesa conservatrice di una liturgia arcaicizzante.

Oltre i criteri di ordine liturgico, vi sono pure differenze d'ordine letterario. Per esempio, le differenti titolazioni ai formulari relativi al digiuno delle Quattro Tempora del mese di giugno e di dicembre, in paragone di quelle di settembre. Altro indizio è costituito dalle rubriche formulate in seconda persona, che sono più antiche, a lato di quelle in terza persona.

Dal punto di vista letterario, i formulari battesimali del Gelasiano appartengono a due gruppi, di fattura e di età differenti. Il gruppo più antico si caratterizza per le sue rubriche redatte alla seconda persona singolare; il gruppo più recente dà invece le rubriche alla terza persona. I formulari battesimali che non sono stati ritoccati sono: le messe degli scrutini, la sinassi liturgica della mattina del Sabato Santo, la benedizione dell'acqua, il Battesimo, la Cresima. L'*ordo* del Gelasiano per il Battesimo risulta più antico dell'Ordo XI, pubblicato dall'Andrieu; questo dipende da una fonte che è però molto vicina al Gelasiano, se non è il Gelasiano stesso.

Nel Gelasiano ancora si possono distinguere almeno due strati successivi, specialmente per quanto riguarda le *Traditiones* prebattesimali. La più antica forma del rituale battesimale nel Gelasiano comportava soltanto la *Tra-*

ditio del *Credo* e del *Pater;* la *Traditio Evangeliorum* fu introdotta, come sintesi rituale della catechesi antica, quando il battesimo era amministrato solo a dei teneri bambini, dopo gli inizi del secolo sesto. Nella *Traditio Symboli* del Gelasiano si constata l'influsso della potente colonia bizantina a Roma dopo il 550; infatti si usa il simbolo niceno-costantipolitano e lo si usa nelle due lingue greca e latina. Al tempo del diacono Iohannes (circa l'anno 500) il rituale battesimale era ancora organizzato in funzione degli adulti ed era precisato che i bambini fossero sottomessi agli stessi riti degli altri. L'organizzazione nuova del rituale battesimale, rappresentata dal Gelasiano e dall'Ordo XI dell'Andrieu, è perciò posteriore agli inizi del secolo sesto. Allora l'ammissione al catecumenato è venuta a fondersi con l'iscrizione del nome e col primo scrutinio. Nel Gelasiano gli antichi riti dell'ammissione al catecumenato sono posti sotto il titolo generale: *orationes super electos;* e gli esorcismi degli scrutini sono loro coordinati col titolo: *item exorcismi super electos.*

Pure l'amministrazione della Penitenza era affidata ai presbiteri dei titoli romani; la presenza del rito della Penitenza nel Gelasiano dimostra che ai presbiteri dei titoli era data anche la facoltà di assolvere. Infatti come nella amministrazione del Battesimo, anche nella Penitenza è il presbitero che celebra, ed in suo nome sono redatti gli *ordines* relativi.

Fatto notevole per la critica del nostro sacramentario è la segnalazione di unità liturgiche, cioè gruppi omogenei di formulari rappresentanti un determinato periodo liturgico, per esempio la Quaresima; questi gruppi omogenei costituiscono delle stratificazioni formatesi già precedentemente. Duplice stratificazione di formulari si osserva anche nel Libro II, che raccoglie le feste dei Santi. Qui però si presentano frammisti tra loro formulari di tipo arcaico con più orazioni e quelli di tipo gregoriano con una sola colletta. Esempi tipici vengono analizzati nei formulari delle feste della Santa Croce, di S. Eufemia, della Passio S. Iohannis e le quattro feste della Madonna di origine orientale, l'Annunziata, la Dormitio, la Natività, e l'Ypapante. La festa mariana di origine romana è quella del 1º gennaio: *Natale S. Mariae.* Un secondo *excursus* analizza il *Commune* dei Santi, le Quattro Tempora di settembre e di dicembre ed i formulari dell'Avvento.

La coesistenza in Roma non solo di una liturgia presbiterale differente da quella papale, ma anche di differenti liturgie presbiterali nelle diverse chiese, non deve suscitare difficoltà. Troppe testimonianze ci fanno conoscere le tradizioni divergenti delle due Basiliche maggiori del Laterano, innovatrice e semplificatrice, e del Vaticano, piuttosto conservatrice degli usi più antichi. Queste due basiliche, gelose della loro consuetudine, irradiavano il loro influsso sulle chiese minori. Anche per il canto la tradizione Vaticana si distingue da quella della schola lateranense per l'arcaicità della forma.

Nel Libro III sono raccolti formulari che non devono essere usati a date fissate nel calendario, ma solo in certe circostanze. A prima vista sembra che sia mancato ogni principio d'ordine; invece con una osservazione più accurata ci si accorge che una logica di analogia di soggetti raggruppa gli elementi. Lo studioso può distinguere otto grandi sezioni.

La prevalenza degli elementi relativi alla vita di una comunità monastica fa pensare spontaneamente al fatto che il sacramentario sia passato nell'uso di un monastero romano. Un monastero dell'Urbe nel sec. VII, oltre che abitazione di asceti era anche il centro della Carità ecclesiastica nella sua zona, perchè proprio ai monaci era stata affidata la gestione delle Diaconie; nella chiesa annessa poi si compivano pure le funzioni ecclesiastiche proprie di una parrocchia (titolo), per cui si spiega anche la presenza del rito nuziale.

La composizione del sacramentario Gelasiano antico non si può assegnare ad una data anteriore al sec. VII, per la ragione che esso contiene nella sua stesura originale, elementi di diversa epoca, formulari nuovi accanto ad altri che certamente risalgono ad epoca antecedente. Il Gelasiano quindi rappresenta un periodo di transizione della liturgia romana.

Il confronto tra il Gelasiano, il Gregoriano ed i libri liturgici gallicani, conduce all'affermazione che essi hanno attinto i loro testi da un preesistente libro liturgico romano, distinto dal Leoniano, a noi pervenuto. I principali fatti costatabili che ci dànno le traccie di questo sacramentario pregelasiano e pregregoriano, vengono largamente esaminati dall'A. nella parte finale dello studio. Qui se ne indica qualcuno. E' un fatto importante che nei formulari della Quaresima il Gregoriano ed i libri gallicani hanno relativamente pochi testi comuni col Gelasiano e di questi pochi solo due sono gli stessi nel Gregoriano e nei libri gallicani. D'altra parte nel Leoniano manca la parte comprendente la Quaresima, quindi si spiega perchè in esso siano molto pochi i testi paralleli col Gelasiano.

Per quanto riguarda le *Orationes solemnes* del Venerdì Santo, le varianti che si osservano nei tre più antichi testimoni, Gelasiano, Gregoriano e *Missale Gallicanum Vetus*, conducono alla stessa affermazione, perchè le varianti più arcaiche le costatiamo nel *Gallicanum* e non nel Gelasiano. I libri liturgici gallicani hanno perciò conosciuto i testi della liturgia romana e li hanno in parte accolti prima che da Roma emigrasse il sacramentario Gelasiano.

La romanità del Gelasiano è provata anche dal fatto che quando Gregorio II, verso il primo quarto del secolo VIII, rese liturgici e stazionali anche i giovedì della Quaresima, restati fino allora aliturgici, non compose nuovi testi, ma scelse abbondantemente dai formulari del Gelasiano le orazioni necessarie, come pure adottò canti e letture già in uso in altri giorni.

Questo volume dello Chavasse viene a rappresentare per gli studi sull'antichità cristiana a Roma una miniera viva di notizie liturgiche, di conoscenza diretta delle fonti e di accertamenti di fatti reali innegabili. Ne viene largamente illustrata la storia dei sacramentari romani, la loro formazione, la loro destinazione e le loro reciproche dipendenze.

Dalle raccolte di formulari, conservati nello scrinio del Patriarchio lateranense, si pervenne a compilazioni, sempre meglio strutturate, che diffusero poi la liturgia romana in un vasto raggio, nell'occidente latino. Sembra che siano stati i presbiteri romani a prendere l'iniziativa di una collezione di formulari liturgici, scegliendoli dalla vasta produzione depositata nello scrinio papale, per servirsene personalmente, quando essi celebravano nei loro titoli. Così prima della fine del sec. VI a Roma fu compilato un sacramentario che noi più non abbiamo tale e quale, ma che pure ha lasciato importanti e numerose traccie nei sacramentari posteriori.

L'adattamento dei formulari papali alla liturgia presbiterale nei titoli fu senza dubbio il ponte di passaggio per la diffusione anche fuori di Roma e fuori d'Italia, non solo nel secolo VI con le prime compilazioni, ma anche più tardi, con l'adozione del sacramentario eminentemente papale preparato da S. Gregorio Magno. Oltre il Gelasiano antico, ne è testimonio il sacramentario di Padova, adattamento del Gregoriano ad uso di una chiesa titolare, eseguito a Roma verso l'anno 680.

Ildefonso Tassi, O.S.B.

HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1957, pp. 147.

La presente pubblicazione del noto Autore contiene tre saggi sulla struttura del sistema teologico di Origene. Con il metodo non puramente storico nè dogmatico ma — secondo l'espressione dell'A. — con il metodo di cristallizzazione, l'opera non pretende di fare nè apologetica nè critica, ma piuttosto cerca di penetrare nelle aspirazioni intime del grande scrittore greco e di scoprire, attraverso il linguaggio moderno, il nucleo strutturale e il valore esistenziale del suo pensiero. Per Origene, come del resto per i due Gregori e per Dionigi, la teologia viva, la teologia in atto, consiste prima di tutto non tanto nello sforzo della mente umana a strappare qualche verità al Mistero di Dio e di costruire una « logia », ma nell'incontro vivo tra Dio che parla, e l'uomo che ascolta la « parola » che è il segno del Logos.

Origene, da vero platonico, riconosce pienamente alla teologia il carattere esoterico. Secondo lui non tutti sono capaci di penetrare nel senso delle Sacre scritture e attraverso ad esse nel Mistero di Dio-Luce-Fuoco, ma solo le anime purificate e santamente pronte a ricevere la luce e ad ascoltare la parola di Dio Rivelatore. L'eredità platonica ha dato la possibilità ad Origene di elaborare la nozione analogica della verità gerarchizzata secondo i gradi dell'essere. La verità dell'essere è l'idea dell'essere; ma l'idea è essenzialmente correlazionata allo Spirito. Perciò l'essere materiale, propriamente parlando, è solo l'ombra e l'immagine della realtà spirituale, il simbolo, il precursore della verità. La realtà del mondo sensibile è un gesto che si dirige verso la sua idea.

Più tardi S. Agostino comprenderà più profondamente di Origine i rapporti che passano tra la verità ontologica immanente e il suo polo trascendente. Ma solo S. Tommaso — aggiungiamo — saprà dare quella chiarezza stupenda e sintetizzare nell'unità meravigliosa la dottrina filosofica sulla verità delle cose, saprà fondere la tradizione platonica e aristotelica. (Cf. JOSEF PIEPER, *Die Wahrheit der Dinge*, 3ª ed. München 1957).

La trascendenza e l'immanenza dell'essere e della verità permette ad Origene di intravvedere più chiaramente i rapporti intimi tra Dio e il mondo: una prossimità infinita e una distanza infinita, presenza e movimento, essere e divenire... L'immanenza del mondo e delle immagini è imbevuta della trascendenza di Dio.

Origene si serve di tre simboli per chiarire il mistero della compenetrazione, che salva però la distinzione tra le creature e Dio: *a*) la passività dei sensi, tutta attiva nel ricevere la luce, il suono; *b*) la nutrizione materiale che è il simbolo della nutrizione spirituale; il pane materiale è l'immagine del pane « substantialis », del Logos; *c*) il matrimonio: ogni anima è per natura sua orientata verso la sua verità-idea come la sposa verso lo sposo.

La dottrina platonica freddamente impersonale è stata radicalmente trasformata da Origene. L'assurgere dell'essere creato verso il suo ideale-verità, consiste nell'attuazione dinamico-entitativa dei rapporti trascendentali: vero, buono e bello. Tale attuazione dei rapporti trascendentali diventa nel Cristianesimo una relazione intrapersonale. La verità, l'idea della persona umana è Persona-Dio.

Ogni creatura in quanto tale è creata secondo l'immagine del Logos alla somiglianza del Padre: è «οὐϑεὸς θεός, ἄλογος λόγος; una strana contradizione nell'intimità dell'essere creato; una contradizione la cui espressione più palese è la materialità creaturale. In virtù della forza degradante del peccato lo spirito umano diventa psiché e il corpo (sóma) diviene carne (sarks). L'anima

ferita nella sua spiritualità conosce che la sua unità proviene solo da Dio. Il Verbo Divino avendo pietà delle creature assume la loro carne per purificarla e trasformarla nel suo corpo incorruttibile.

L'ente creato realizza in sè una relazione trascendente: essendo fatto secondo l'immagine del Verbo è il suo simbolo, è la lettera del Logos, la parola della Parola. Le creature razionali inoltre realizzano anche una relazione immanente in sè *imitando interiormente* il dualismo trascendente della relazione: Logos-lettera. Il corpo umano è l'espressione, la lettera, dell'anima umana. Ciò vale anche di Cristo. « Le Verbe fait chair sera donc propre symbole: en tant que créature symbole de sa Divinité, en tant que corporel symbole de son être spirituel » (p. 46). Il corpo è una nozione analogica; a fortiori lo sarà il Corpo di Cristo nell'intreccio delle relazioni acquisite in virtù dell'Incarnazione.

Prima di tutto il corpo di Cristo è un corpo veramente umano, carne - sarks. Poichè la persona di Cristo è Dio, il suo corpo trascende i limiti del corpo umano individuale. Possiamo perciò parlare legittimamente del corpo sociale e mistico, quello della Chiesa. La presenza del Logos incarnato nel mondo dovrà infine essere rappresentata da un simbolo sensibile dell'Incarnazione, la Sacra Scrittura. « Elle aussi — interpreta l'A. Origene — comme l'humanité individuelle et l'Église, comprendra, à côté de ce symbolisme trascendent, un symbolisme immanent qui lui donnera « âme » et « corps » « esprit et lettre, Parole parlante et Parole parlée » (p. 48). Se la parola Divina incarnata è « vista e letta » nel corpo di Cristo, il libro che contiene le sue parole parlate è, a sua volta, una vera incarnazione, un vero prolungamento dell'Incarnazione vera.

Benchè la Sacra Scrittura, e anche in certo tal modo la Chiesa, esistessero prima dell'Incarnazione, tutta la loro realtà e la loro struttura consisteva nell'essere proteso verso essa, *esse ad Ecclesiam*. Si tratta infatti di tre manifestazioni coerenti dell'unico Verbo. Parlando della Chiesa l'A. rileva come nella mente di Origene esiste un'unità profonda tra il corpo individuale e il Corpo Mistico di Cristo. Il corpo individuale è, secondo lo scrittore greco, il preludio, l'esempio, il simbolo del corpo della Chiesa; la passione e la risurrezione di Cristo sono le sorgenti soprannaturali e l'abbozzo del destino storico e misterioso della Chiesa. La vita storica di Cristo storico e la vita storica di Cristo mistico sono *una* vita sotto due aspetti.

La medesima unità esiste anche tra il corpo sociale di Cristo e tra il corpo della sua parola parlata cioè la S. Scrittura. « L'Écriture ne relie pas seulement sans cesse l'Église à la vie du Crist, elle est la voi même du Christ mystique » (p. 55). Cristo si rivolge alle anime attraverso la Chiesa nella quale sola Egli è presente e per mezzo della quale si fa intendere al mondo. La Chiesa sola è la custode delle Sacre Scritture avendo sola — anzi *essendo* sola — il Cristo, di cui la stessa Chiesa e la S. Scrittura sono due manifestazioni. Alla Chiesa cattolica « Origène adhère de toutes ses forces, d'après elle il veut être nommé, c'est sa tradition qu'il veut comprendre. Ce qu'on appelle son allegorisme n'est, dans sa pensée, rien d'autre que le développement du dogme chrétien par l'enseignement des docteurs de l'Église, enseignement qui est lui-même l'Écriture en acte » (p. 57).

Il punto più delicato del secondo saggio consiste nel determinare lo stretto rapporto tra il corpo individuale e il corpo scritturistico del Logos, il rapporto tra la presenza eucaristica di Cristo nel mondo con la presenza per mezzo della parola della Scrittura Sacra. Il problema ha la sua storia piuttosto movimentata nelle controversie tra i cattolici e i protestanti. L'A. senza pretendere di fare dell'apologetica crede opportuno di precisare che in nessun modo si può dubitare seriamente dell'affermazione della presenza reale di Cristo nel

sacramento della SS. Eucaristia. D'altra parte rifiuta certe posizioni degli storici cattolici che volendo risolvere il problema sollevato dai protestanti, cioè il problema della presenza allegorica, hanno distinto nelle opere di Origene due serie di testi opposti. Ma — osserva l'A. — l'opposizione nei testi è troppo artificiale e fa violenza se non alla lettera certamente allo spirito del pensiero di Origene. La manducazione reale ed efficace conservando tutta la sua realtà, e precisamente perchè conserva tutta la sua realtà, è nel medesimo tempo il simbolo di una manducazione più divina e più vera, manducazione spirituale. La S. Scrittura però non diventa un sacramento nel senso del concetto odierno poichè si tratta di due piani diversi. L'Eucaristia è nell'ordine dei sacramenti, la manducazione spirituale, significata dall'Eucaristia, è nell'ordine del Sacramento, cioè Mistero. I due ordini non si escludono ma si includono rimanendo distinti.

Vedere la carne di Cristo non significa ancora vedere il Cristo; solo la fede lo fa vedere tutto. Pure la Chiesa è l'oggetto della fede. Le eresie non possono giudicare la fede perchè essa si sottrae al loro sguardo impuro; nè possono giudicare la Chiesa la quale nasconde il suo volto più bello e divino a coloro che hanno tradito la fede. Lo stesso principio vale anche per le Sacre Scritture: « Chaque foi que nous comprenons, c'est par nôtre foi que nous comprenons ». La fede apre le apparenze della lettera e ci fa vedere lo spirito.

Considerando i tre aspetti del Mistero cristiano scorgiamo il suo carattere sacramentale. La sorgente di ogni grazia e di fede è l'Incarnazione. Dio Incarnato per mezzo della sua carne si rende visibile e tangibile. Il contatto col suo corpo è il simbolo del contatto spirituale: sia sul piano individuale — l'emoroissa, Simeone — sia sul piano sociale: il contratto con il corpo mistico (p. 82). Infatti la Chiesa, in virtù del suo carattere divino, trascende essenzialmente il mondo e nel medesimo tempo è immanente, è incarnata nel mondo, a contatto stretto con le realtà terrestri. Essa possiede una struttura sacramentale. La Chiesa in quanto *corpo* mistico di Cristo mette a contatto sociale il Cristo col mondo. Toccando il Corpo Mistico si tocca Cristo. I sacramenti cristiani — poi — non sono nient'altro che l'espressione di questa struttura sacramentale essenziale alla Chiesa, il corpo sociale di Cristo. Al contatto sacramentale colla carne del Salvatore e col corpo della Chiesa visibile corrisponde il contatto con la lettera delle SS. Scritture. Origene vede l'immenso valore di questo contatto sacro e santificante e perciò « s'est fait l'esclave de la philologie pour gagner, à travers ce contact humble, le contact vital de la Parole. Comme toute vie humaine doit passer par le « mensonge » des sens avant d'atteindre l'esprit, ainsi toute connaissance de la Parole doit partir du « mensonge » de la lettre » (p. 95). Come il Verbo voleva assumere la carne umana per « incarnarsi » misticamente nelle nostre anime così la sua Parola doveva cristallizzarsi in una « lettera » per poter vivere nei nostri cuori.

La comparazione del pensiero d'Origene, che l'A., all'inizio e alla fine della presente opera, fa con il sistema di Hegel, è certamente molto brillante, ma anche oltremodo pericolosa, specie quando non si sottolineano abbastanza le profonde ed essenziali divergenze delle sue concezioni. Conveniamo senz'altro che Hegel non si comprende senza la tradizione cristiana e platonica, senza il fermento evangelico, particolarmente quello giovanneo, (vedi HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, II, 3ª ed., Freiburg i. Br. 1958, p. 376), ma non ci sembra che il panlogismo hegeliano possa recare qualche schiarimento al pensiero denso di Origene. Osiamo piuttosto affermare che S. Tommaso d'Aquino ha saputo, in modo particolarmente felice e superiore, salvare i valori più preziosi e perenni della tradizione filosofica platonica consacrata dal pensiero patristico.

CARLO VRÁNA

IV. RECENSIONES

I. - THEOLOGIA DOGMATICA

VARI AUTORI, *Fragen der Theologie heute,* Benzinger Verlag, 2ª ed., Einsiedeln 1958, pp. 592.

Il largo successo che ha incontrato la prima edizione di questa opera rivela che essa ha soddisfatto alle promesse date ai lettori e che ha risposto a una necessità reale del nostro tempo. I redattori e gli autori di questo volume intendono introdurre gli studiosi di teologia e tutti i sacerdoti nelle questioni oggi vivamente agitate in teologia e nei problemi discussi con la teologia protestantica. Perciò gli articoli sono generalmente d'indole informativa, ma non mancano però suggerimenti personali, che orientano il lettore e aprono la via verso una soluzione dei singoli problemi. La chiarezza dell'esposizione e la tendenza costruttiva caratterizzano molti di questi articoli.

La prima parte s'interessa dei problemi della teologia fondamentale e della S. Scrittura. La relazione tra il mito e la Rivelazione è studiata da H. FRIES (*Mythos und Offenbarung*). Con una sensibilità particolare, l'Autore analizza i diversi significati della parola « mito » nelle opere moderne e offre poi una breve soluzione del problema: l'autore sacro può approfittare di una concezione o di una terminologia mitologica; però in questo caso (che di fatto è molto raro nella S. Scrittura), il mito usato dall'agiografo è privato del suo aspetto mitologico e sostituito dalla realtà rivelata. Se però con la parola « mito » s'intendesse ogni espressione umana (e perciò imperfetta) della realtà divina (concezione di Tillich), allora tutta la Rivelazione sarebbe necessariamente « mito ».

L'articolo di J. TRÜTSCH (*Glaube und Erkenntnis*) tratta delle controversie riguardanti l'atto della fede e il carattere della apologetica cristiana. Egli accetta sostanzialmente le critiche e le soluzioni degli autori moderni (Aubert, Brunner ecc.) e spera che la teologia moderna sappia trovare una soluzione del problema all'atto della fede, che rispetti la ordinazione della natura concreta alla grazia, il personalismo della conoscenza umana, la relazione tra la conoscenza e la libertà e tra l'individuo e la società. L'Autore vede nell'apologetica puramente razionale un'astrazione artificiale dei manuali e opta per una apologetica in cui l'uomo che crede si rivolge alla persona umana (non alla ragione umana) che è ordinata alla fede.

Il problema molto delicato della Tradizione è affrontato da J. R. GEISELMANN (*Die Tradition*), che si è già rivelato come uno specialista in questo campo della teologia. Egli studia specialmente la relazione tra Tradizione apostolica e S. Scrittura e la differenza e le relazioni tra la Tradizione della Chiesa e quella apostolica. La Tradizione apostolica è l'attività divina che — per mezzo degli Apostoli — trasmette alla Chiesa la Parola di Cristo, il cui vero oggetto non è Cristo storico, ma la salvezza realizzata da Cristo storico.

La S. Scrittura non contiene soltanto una parte della Tradizione apostolica ma esprime (con la parola scritta che ha sempre bisogno della parola viva, ossia della Tradizione della Chiesa) il contenuto essenziale della Tradizione apostolica. La Tradizione della Chiesa è l'attività degli uomini chiamati ed assistiti da Dio, che conserva la Parola trasmessa dagli Apostoli e attua (anche con le decisioni normative) la comprensione sicura e sempre crescente del messaggio della salvezza attuata da Cristo. Quindi la Parola di Cristo è trasmessa dalla Tradizione apostolica, contenuta nella S. Scrittura, conservata, interpretata ed approfondita dalla Tradizione della Chiesa.

J. Schildenberger è l'Autore dei due articoli che interessano la S. Scrittura. Il primo è dedicato all'ispirazione (*Inspiration und Irrtumslosigkeit der eiligen Schrift*): recencisce soltanto i noti articoli del Benoît e del Rahner che hanno aperto la via ad una spiegazione nuova dell'ispirazione. Nel secondo articolo dedicato al Vecchio Testamento, l'Autore illustra con chiarezza alcuni concetti fondamentali per l'interpretazione del Vecchio Testamento: il concetto di « autore » (si parla specialmente dell'« autore » del Pentateuco e d'Isaia), i generi letterari tipici per il Vecchio Testamento (la legge « divina », il concetto di « storia » sacra); molto interessante è anche la parte in cui si studia la compatibilità del senso « tipico » e « plenior » con il senso letterale.

Anche R. Schnackenburg (Neues Testament) vuole introdurre i lettori in alcuni problemi generali riguardanti il Nuovo Testamento e suscitati dalle diverse teorie moderne (*Gemeindetheologie* ecc.). La comunità primitiva non « crea » la persona e l'opera di Gesù, ma seguendo i suoi scopi (missione, catechesi, liturgia) « forma » quello che è conosciuto dalla vita e dalla predicazione di Cristo ed esprime questo messaggio nella S. Scrittura. Pertanto nel Vangelo s'incontra il « Cristo della fede » che però non è opposto al « Cristo storico » ma è una formazione — una formazione che non trasforma il contenuto essenziale del messaggio, ma lo illustra e chiarifica. Questa formazione del messaggio della salvezza è una nella sua essenza ma si sviluppa — già al tempo degli Apostoli — in diverse direzioni particolari e complementari. Nella formazione si rivela l'influsso del carattere personale dei singoli Apostoli, lo scopo particolare dell'opera e molte volte anche la liturgia della Chiesa primitiva.

O. Karrer s'interessa dei problemi fondamentali riguardanti la successione apostolica e in particolare quella petrina (*Apostolische Nachfolge und Primat*). La successione apostolica non si può limitare all'ambito della fede (successione nella ufede, nella parola e nella Scrittura »), ma anche la successione esterna (sacramentale) è necessaria nell'economia concreta in cui l'elemento istituzionale è essenziale nella struttura della Chiesa. Per la controversia attuale sulla successione petrina (suscitata specialmente dalle opere del Culmann) è importante la distinzione dell'Autore tra la « posizione del fondamento » (una volta per sempre) e la « funzione del fondamento », che è sempre necessaria in una casa formata da pietre vive. Nella storia, il concreto esercizio del Primato non può mai prendere (per l'assistenza dello Spirito) forme essenzialmente sbagliate.

Nella seconda parte si trovano gli articoli che introducono in alcuni problemi importanti della teologia dogmatica. K. Rahner (*Natur und Gnade*), s'interessa del problema a lui caro (la relazione tra la natura e la grazia) e offre alcuni suggerimenti per la dottrina sulla grazia. Interessante è la sua concezione (audace e discutibile) della relazione tra lo spirito umano a la grazia. La grazia non è una entità accidentalmente aggiunta allo spirito umano, ma una comunicazione delle singole Persone Divine, in cui si attua la consumazione esistenziale ed assoluta dello spi-

rito umano. Ogni spirito umano implica necessariamente l'apertura verso una consumazione esistenziale, che nell'ordine concreto è attuata (nella sua forma assoluta) dalla grazia. Ciononostante questa consumazione assoluta è pienamente gratuita, perchè lo spirito potrebbe attuare — con le proprie forze — una certa consumazione di valore definitivo e perciò la creazione dello spirito non implica necessariamente l'esigenza della sua elevazione nell'ordine soprannaturale.

J. Feiner confronta la dottrina della Chiesa sull'origine del genere umano con le ultime teorie delle scienze naturali (*Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*). Le sue conclusioni rispettano i recenti risultati solidi della scienza naturale e offrono un orientamento in questo problema che non è ancora maturo per le conclusioni definitive.

Lo stato attuale della cristologia è studiato da A. Grillmeier (*Zum Christus-sbild der heutigen katholischen Theologie*). Il suo è un modello di articolo informativo: offre una visione chiara dei principali problemi e anche un orientamento sostanziale. Egli s'interessa delle tre questioni principali: l'attuale tendenza cristocentrica della teologia: le diverse soluzioni cattoliche della dottrina sull'Unione Ipostatica: il problema della coscienza di Cristo.

A. Müller raccoglie nel suo articolo i principali elementi informativi sulle questioni mariologiche attualmente discusse (*Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*). Egli respinge alcuni assolutismi mariologici moderni ed esprime la speranza che la mariologia trovi un fondamento solido nella prospettiva ecclesiologica (Maria come personale realizzazione della Chiesa universale).

Due articoli sono dedicati ai problemi ecclesiologici, O. Semmelroth non intende offrire una visione della ecclesiologia attuale ma studia soltanto la struttura sacramentale della Chiesa (*Um die Einheit des Kirchenbegriffes*). Invece l'articolo di Th. Sartory (*Kirche und Kirchen*) illustra l'origine dei diversi problemi discussi attualmente tra la ecclesiologia cattolica e la posizione luterana (evangelica). Per il dialogo costruttivo con i fratelli separati sono interessanti specialmente le parti dove si parla dell'essenza e dei membri della Chiesa. L'Autore non rivela soltanto i difetti nella concezione luterana, ma individua anche le esagerazioni di certi teologi cattolici che non hanno sempre scoperto il vero volto della loro madre.

L'articolo di E. H. Schillebeeckx (*Sakramente als Organe der Gottesbegegnung*) è un breve estratto dalla sua nota opera, recentemente pubblicata, in cui viene studiato l'incontro tra Dio e l'uomo realizzato nei Sacramenti. Nella suggestiva visione dell'Autore, il Sacramento — così come è concepito da Cristo — non è una « res » o una realtà magica o meccanica, ma l'organo dell'incontro tra il Signore glorioso e la persona umana. Questo incontro è attuato nella sfera della Chiesa, per l'azione di Cristo-Redentore e anche per l'impegno personale dell'uomo. Le speculazioni talora originali dell'Autore rivelano le ricchezze cristologiche ed ecclesiologiche del mondo sacramentale.

Lo studio di H. U. von Balthasar (*Eschatologie*), dedicato ai novissimi, è redatto, specialmente nella seconda parte, in un tono rivoluzionario. L'Autore spera che la teologia moderna modifichi finalmente la dottrina troppo primitiva sui quattro, « receptacula » (paradiso, inferno ecc.) e sulle « cose » (*Dinge*) ultime dell'uomo; egli vorrebbe ridurre il « purgatorio » a uno sguardo « purificato » di Cristo e il giudizio personale a un incontro tra il peccatore e il Redentore; inoltre egli attende una certa revisione del dogma della dannazione eterna e tende a far scomparire la dottrina del limbo. Lo stato attuale della escatologia ha certamente bisogno di un rinnovo scientifico e l'articolo contiene molti suggerimenti buoni; però non soltanto lo sterile tradizionalismo

ma anche l'esagerata iconoclasia può diventare pericolosissimo per ogni vero rinnovo.

Nella terza parte dell'opera sono raggruppati — sotto il titolo « Teologia pratica » — articoli d'indole diversa. Molto interessante è lo studio di F. Böckle (*Bestrebungen in der Moraltheologie*): l'Autore offre prima uno sguardo molto generale sulla situazione attuale della teologia morale e studia con grande attenzione le ripercussioni del movimento personalistico nella teologia morale. Suggestive sono le pagine dedicate all'atto della persona umana (l'auto-evoluzione della persona) e al concetto della responsabilità.

A. F. Utz parla della relazione tra la teologia e le scienze sociali (*Theologie und Sozialwissenschaften*). E. Haensli analizza gli elementi costitutivi della predicazione della Parola di Dio (*Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten*). Il movimento liturgico è studiato da F. Hofmann (*Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*).

A. Sustar affronta una questione oggi molto delicata: la posizione del laico nella Chiesa (*Der Laie in der Kirche*). Egli vede il vero fondatore per l'impegno dei laici nella struttura della Chiesa e nella dignità dell'uomo battezzato e non soltanto nell'attuale situazione storica della Chiesa. Interessanti sono le pagine che illustrano la collaborazione tra i laici e l'autorità della Chiesa e i compiti specifici dei laici.

Il volume si conclude con l'articolo di J. David, dedicato alla « teologia delle realtà terrestri » (*Theologie der irdischen Wirklichkeiten*). L'Autore studia soltanto due aspetti di questa teologia, che ricevono già una certa struttura propria: la teologia del lavoro e la teologia della storia. Egli trova, nelle opere dei diversi Autori che parlano di questi problemi, molti elementi importanti, ma non ammette che questi studi abbiano toccato le radici dei problemi.

Questa recensione anche se sommaria mostra che l'opera tocca tutti i problemi importanti della teologia moderna. Di particolare interesse — specialmente per i lettori che non conoscono direttamente la teologia protestante — sono gli articoli che trattano i problemi della teologia fondamentale e della S. Scrittura. Le indicazioni bibliografiche si limitano troppe volte al solo ambito della lingua tedesca.

Vladimiro Boublik

J. H. Walgrave, O.P., *Newman. Le développement du dogme*. Ed. Casterman, Tournai 1957, pp. 398.

La vastità e la profondità del pensiero del Card. Newman e la sua sempre crescente attualità hanno dato l'avvio a una serie di importanti studi. La presente pubblicazione di P. Walgrave è il frutto di un lungo e amoroso studio e costituisce un contributo nuovo, che permette una migliore valorizzazione delle idee del pensatore inglese.

L'Autore affronta il problema dello sviluppo del dogma e inserisce la sua indagine nel contesto dottrinale che ha determinato la soluzione del Newman, specialmente nel quadro della sua dottrina psicologica e apologetica e pertanto questa opera permette non soltanto la comprensione della tesi newmaniana sullo sviluppo del dogma, ma offre anche una visione panoramica e quasi completa del pensiero filosofico e teologico del grande convertito.

Nella parte introduttiva, l'Autore condensa gli elementi tipici della vita, della personalità e della dottrina del

Newman e rivela la progressiva affermazione del problema dello sviluppo del dogma nelle sue opere principali. La seconda parte ne studia la dottrina sui diversi fattori e sui « primi principi » (individuali e sociali) che provocano lo sviluppo, ne orientano la direzione e ne determinano i frutti. La terza parte tratta della compassibilità dello sviluppo del dogma con l'invariabilità sostanziale del tesoro della verità rivelata.

Dopo aver determinato i caratteri generali dell'apologetica del Newman, l'Autore determina le leggi che rendono possibile questo sviluppo senza mutazione del contenuto e riproduce gli argomenti (prova storico-religiosa) con cui il Newman prova la possibilità di questo sviluppo nell'ambito (e in questo soltanto) della Chiesa cattolica e parla dei famosi « sette criteri » che provano — con argomenti di ragione — la non-alterazione della verità rivelata.

La parte conclusiva è dedicata alla valutazione critica della soluzione del Newman. L'Autore spiega certe piccole lacune, dovute specialmente al fatto che il Newman aprì una via non battuta per la soluzione del problema.

Però mostra che nel suo complesso, la visione originale di Newman rivela unità e coerenza interna. La concezione newmaniana non è nè troppo « logistica » (come pretendono certi critici liberali) nè molto « biologistica » (come affermano alcuni teologi ultra tradizionali), ma piuttosto « personalistica ». Sotto l'aspetto apologetico, la sua concezione non si può situare nel gruppo delle soluzioni « dialettiche », ma piuttosto tra le concezioni « teologiche »; però il Newman rivela sempre il compito positivo della ragione nello sviluppo del dogma.

Questo schema generale è arricchito dai diversi studi particolari (qualche volta forse troppo dettagliati) degli altri aspetti del pensiero del Newman; p.e. lo studio sulle leggi e sui fattori dello sviluppo è preceduto dall'analisi della dottrina psicologica del Newman. E nella terza parte, l'Autore offre una visione densa del metodo apologetico del Cardinale inglese. L'opera è inoltre completata da diversi « excursus » di grande valore (p. e. biografia newmaniana, psicologismo pratico di Newman, la filosofia della coscienza ecc.). Mancano però gli indici, necessari in un'opera di questo genere.

Non possiamo che raccomandare questa magistrale opera a tutti quelli che s'interessano del pensiero del Newman e del problema dello sviluppo del dogma.

VLADIMIRO BOUBLIK

D. BONIFAZI, *Immutabilità e relatività del dogma nella teologia contemporanea*, (Collezione « Corona Lateranensis », n. 1). Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1959, pp. 135, L. 1200.

E' uscito il primo volume di una collana di studi, editi a cura della Pontificia Università Lateranense, dal suggestivo titolo di « Corona Lateranensis », che indica l'origine di tali lavori: sono saggi di giovani teologi coronati da successo accademico, che fa presagire un esito felice in un campo più vasto. Per questo vengono sottoposti al benevolo giudizio del pubblico.

Duilio Bonifazi pubblica il suo primo lavoro dal titolo qui enunziato.

I problemi connessi con l'immutabilità e la evoluzione del dogma occupano certamente un posto preminente nelle indagini teologiche di questo secolo, sia

tra i cattolici, sia tra quelli che sono ai margini o fuori dell'ortodossia. Si tratta di problemi difficili e molto delicati: è facile infatti scivolare da una parte o dall'altra, compromettendo l'armonia che deve regnare nella vita della Chiesa tra l'esigenza di proclamarsi immutabilmente fedele ad una verità assoluta e la necessità di svilupparsi, di divenire, di adattarsi all'evoluzione storica dell'umanità. Molte sono le cause che hanno contribuito a rendere vitali e discussi questi problemi nel nostro secolo: c'è il diffondersi della mentalità storicista e relativista che ovunque vuol vedere il divenire e l'evoluzione; c'è la maggiore attenzione che in questi ultimi anni è stata prestata al fatto della storia dei dogmi, con tutti gli interrogativi che pone il sorgere di un « nuovo » dogma nel seno della Chiesa; ci sono stati alcuni avvenimenti che hanno spinto i teologi a riesaminare a fondo i problemi riguardanti la vita del dogma: ricordiamo la crisi modernista, il fenomeno della « théologie nouvelle », la definizione dogmatica dell'Assunta. Nel volume annunziato il Bonifazi si propone di esporre in forma organica e sistematica ciò che la teologia cattolica recente dice intorno ai problemi riguardanti l'immutabilità e l'evoluzione del dogma, prospettando così una visione di ciò che in proposito pensano oggi i teologi. Il periodo considerato corre, più o meno, dalla condanna del modernismo (1907) ai nostri giorni. L'Autore pensa che la crisi modernista, l'Enciclica *Humani generis* e la definizione dell'Assunta siano state occasioni straordinarie per riesaminare e discutere questi problemi. In questo periodo, osserva Bonifazi, la teologia cattolica si è arricchita di studi e di ricerche di valore non comune ed ha fatto un passo notevolissimo nell'approfondire e nell'illustrare questa parte della dottrina cattolica. In molti punti una sostanziale chiarificazione è stata fatta; tuttavia c'è ancora molto da studiare, soprattutto perchè i problemi si sono rivelati molto più complessi e più ricchi di quanto in passato si poteva credere. Il criterio della trattazione è sistematico-storico: vengono cioè esposti ed esaminati successivamente i diversi problemi nella loro connessione organica, curando simultaneamente di presentare gli orientamenti principali dei teologi recenti sui singoli argomenti. I temi trattati sono i seguenti: natura del dato rivelato e del dogma; valore oggettivo; valore analogico e relatività metafisica; natura e motivi dell'immutabilità; possibilità e necessità di una evoluzione storica del dogma; natura e leggi fondamentali di questo progresso; mutabilità delle formule dogmatiche; rapporti tra la relatività storica del dogma e l'evoluzione del pensiero filosofico. I temi che ci sembrano trattati meglio sono i seguenti: natura del dato rivelato, soprattutto in rapporto ad alcune tendenze recenti; natura del progresso dogmatico e limiti della necessità di un legame logico tra i diversi dogmi; mutabilità delle formule dogmatiche; rapporti del dogma con il senso comune, la filosofia dell'essere, i vari sistemi filosofici (specialmente moderni) e le diverse culture. L'Autore ha lasciato intenzionalmente fuori del suo lavoro la trattazione esplicita dei limiti e delle vie del progresso dogmatico, dando soltanto alcune idee fondamentali su questi problemi. Ci auguriamo che possa svolgere in altra occasione anche questi argomenti.

Il Bonifazi mostra a volte simpatia per le tendenze teologiche più recenti, sempre però con tono di sana moderazione e di rispetto per le posizioni tradizionali. La bibliografia indicata è quasi totale. E' un libro indirizzato principalmente a chi si dedica agli studi; tuttavia per lo stile e la forma volutamente piana, chiara e facilmente accessibile è utilissimo a tutti i sacerdoti e i laici che volessero conoscere un po' meglio questo argomento così vitale e così attuale.

F. B.

Henri Bon, *La creazione verità scientifica nel secolo XX* (trad. Grazia Alcozer Bozano), Editr. Morcelliana, Brescia 1958, pp. 209, L. 1200.

L'Autore del presente volume è noto come un esperto nelle questioni teologico-morali riguardanti la medicina; i suoi contributi « Précis de Médicine catholique », « Les guérisons miraculeuses modernes », « La Mort et ses problèmes » ed il recente articolo « Les facteurs naturels dans le miracle » pubblicato nel « Bulletin de la Société Médicale de Saint-Luc » sono molto apprezzati. Dato che l'Autore è un valente medico, queste pubblicazioni non potevano non riscuotere un vasto interesse e successo non solo negli ambienti medici, ma specialmente presso i vari ceti degli educatori che da tempo aspettavano una parola chiara e chiarificatrice da un competente in materia di medicine.

Lo studio presente si scosta però un po' dai temi solitamente trattati dall'Autore. Esso potrebbe infatti portare come titolo, ovvero come sottotitolo: « Il commento di uno scienziato ai primi versetti della Genesi », dove cioè si parla della creazione. L'Autore però non tratta tanto il problema della creazione che nel linguaggio tecnico della teologia viene chiamata « creatio prima », ma si propone innanzitutto di parlare della così detta « creatio secunda », nella quale mette poi in rilievo il carattere tipico di discontinuità, causata dai singoli interventi creativi di Dio, i quali si succedono uno dopo l'altro così come vengono descritti nel racconto Mosaico della creazione all'inizio della Genesi. Questa stessa discontinuità viene poi riconfermata dalle scoperte ed esperienze avutesi recentemente nei vari settori delle scienze naturali, le quali anzi la richiedono ed esigono come un postulato pregiudiziale per la spiegazione dei dati sperimentali e dei fenomeni registrati. Gli interventi successivi dell'azione creativa di Dio, sia nel periodo presiderale, sia in quello dell'organizzazione più o meno definitiva dell'universo in generale e della terra in particolare, sono paragonabili, secondo l'Autore, agli interventi diretti di Dio che si verificano nel compimento dei miracoli che sono avvenuti ed avvengono tutt'oggi nei vari settori dell'universo.

Dopo aver analizzata e spiegata la nozione della creazione e dimostrato con argomenti tradizionali che l'universo ha avuto un inizio (e dunque che non è « ab aeterno »), l'Autore dedica un capitolo speciale alla creazione degli Angeli la quale viene spesso trascurata ovvero malintesa non solo da chi nega questa verità della Fede, ma purtroppo qualche volta anche da chi la professa non avendo delle idee chiare ed esatte sulla natura di questi esseri spirituali puri.

Dopo queste premesse l'Autore commenta il racconto biblico della creazione, seguendo fedelmente la trama di Mosè ed inserendovi quasi ad ogni passo le sue argomentazioni scientifiche. La creazione della materia e della luce viene illustrata con le più recenti scoperte della microfisica sul passaggio dell'elettrone al fotone e sulla bivalenza della equazione materia-energia. L'opera divina dell'organizzazione dell'universo acquista una nuova logica interna alla luce dei risultati delle indagini astrofisiche moderne, mentre la geologia e la paleontologia servono da valido aiuto per una comprensione più profonda dell'organizzazione originaria del nostro pianeta.

La parte più importante del presente volume è senza dubbio la critica fatta dall'Autore alla teoria evoluzionistica nel compo biologico ed antropologico, riguardo cioè alla creazione degli esseri viventi in generale e dell'uomo in particolare. L'Autore smaschera gli eccessi di zelo pseudoscientifico commessi dai fautori dell'evoluzionismo per esagerate preoccupazioni del sistema e dimostra la labilità ed in molti casi la falsità dei vari capisaldi dell'evoluzione proprio con gli stessi argomenti scientifici ricavati dalle scoperte più recenti e dagli esperi-

menti di laboratorio più moderni. Un grande vantaggio delle argomentazioni del Bon consiste nel fatto che per comprendere la loro piena efficacia basta una cultura scientifica non molto superiore a quella liceale e per la parte strettamente biblica un minimo di nozioni teologiche fondamentali. Così, alla fine della lettura di questi capitoli risulta chiaro che non solo non esiste alcuna contradizione sostanziale e vera tra il racconto di Mosè e la dottrina della Chiesa (come risulta da vari documenti del Magistero, fra i quali sopratutto dall'Enciclica « Humani generis » di Pio XII di s.m., del 13 agosto 1950) da una parte e tra i risultati delle scienze naturali dall'altra, ma appare evidente che l'esegesi tradizionale ed ovvia dei primi capitoli della Genesi — lungi da essere superata ovvero smentita — viene confermata ed illustrata dalle più ùrecenti scoperte scientifiche. Nonostante che la esposizione dell'Autore appare molte volte abbastanza schematica, dobbiamo lodarne la chiarezza e lo scrupoloso aggiornamento.

Questa lode, pienamente meritata per la parte prevalentemente scientifica e biblica, non può venire ripetuta senza riserve, almeno a nostro avviso, per la parte e per il lato filosofico del presente volume. Ci pare che l'Autore non riesce sempre ad affrontare con uguale chiarezza i problemi strettamente filosofici anche di maggior rilievo. Così p. es. a pagina 57, parlando del regno *vegetale* e dell'anima *vegetativa,* l'Autore scrive: « Si giunge infine alla concezione classica di una forza spirituale, propria ad ogni essere, un'*anima,* suscettibile di dirigere i fenomeni fisico-chimici in vista della realizzazione della costituzione e delle funzioni dell'individuo ». Lo stesso ricorre qualche riga prima, dove si legge questa espressione « un'energia vitale di ordine spirituale », sempre in riferimento al principio vitale in genere, vale a dire anche all'anima vegetativa ed all'anima animale ossia sensitiva. Questa mancanza di precisione si ripete in molti altri punti del libro (citiamo a caso le pp. 61-62, 151 ecc.). Ciò rende senza dubbio pericolosa la lettura per chi è sprovvisto di idee molto esatte sulla natura dell'anima in genere e sulla distinzione essenziale dell'ordine spirituale e dell'ordine puramente materiale, sulla differenza enorme che passa tra il principio vitale del più sviluppato grado di vita animale e tra l'anima umana, *unica* forma veramente *spirituale,* anche se essa esercita le funzioni di principio vitale per i tre gradi di vita umana (essenzialmente intellettiva, virtualmente vegetativa e sensitiva). Non nascondiamo il senso di disagio che deve esperire ogni lettore abituato alla chiarezza limpida delle distinzioni esatte ormai abituali anche fuori dell'ambiente filosofico strettamente scolastico, oppure anche fuori dell'ambiente teologico severamente tradizionale.

Con queste osservazioni non va però detto che la lettura del volume da noi esaminato non possa essere molto utile specialmente agli studenti universitari e liceali ed anche agli insegnanti stessi che vi possono forse trovare uno strumento di aggiornamento sia scientifico sia biblico. Lo stesso vale anche per i sacerdoti, per gli studenti di Teologia e per chiunque si interessa dei complessi problemi della creazione, dell'azione creativa di Dio.

GIUSEPPE MOTAL

ENGELBERT GUTWENGER, S. J., *Bewusstsein und Wissen Christi,* F. Rauch, Insbruck 1960, pp. 200, DM 16.

L'Autore affronta in questo volume un problema teologico passato da alcuni anni alla ribalta della cultura cattolica. Era naturale che la fioritura di studi psicologici propria della nostra epoca sfociasse nella mente dei credenti nel desi-

derio di penetrare nella psicologia insondabile dell'Uomo-Dio. Padre Galtier ha avuto l'indiscusso merito di aver richiamato all'attenzione dei teologi questo tema suggestivo, ma non altrettanto si può dire circa l'esito del suo tentativo sottoposto da più parti a critiche vivaci e giuste.

Il nostro Autore riprende la discussione allo stato attuale, e con un totale rimaneggiamento del vasto materiale apre la via a soluzioni nuove, che, quantunque non abbiano nulla di sensazionale, inducono tuttavia a riflettere meglio sui dati rivelati, a volte sacrificati a servizio di sistemi troppo schematizzati.

L'opera si divide in tre parti. La prima studia il tema della coscienza di Cristo in sè stesso. In cinque capitoli sono esposte la teoria del Galtier, quella tomista nelle soluzioni di Mons. Parente e di altri autori, e la nuova via che l'A. intraprende esordendo dai dati del Vangelo attraverso una disamina filosofica dell'Io in ogni esperienza personale, e concludendo a quella umano-divina dell'anima di Cristo.

La critica alla posizione del Galtier è senz'altro serrata. Il principale rimprovero che l'A. gli muove è quello di frazionare l'unità della coscienza di Cristo: « Leggendo il libro del Galtier, egli scrive, non ci si può sottrarre all'impressione che egli isola eccessivamente l'Io come fattore puramente fenomenico della coscienza staccandolo da quelle che sono le concrete caratteristiche di essa », p. 28). Il vizio originale della sua teoria sta nel ritenere ad ogni costo che l'Unione Ipostatica è solo un fatto ontologico, senza il minimo riflesso sulla coscienza umana del Cristo (p. 30).

Meno pertinente ci sembra la critica mossa a Mons. Parente, in quello che essa ha di proprio e di fondamentale: l'Unità dell'essere di Cristo e l'influsso egemonico della Persona del Logos sulla natura assunta. Se l'A. intende rifiutare soprattutto il primo dei suddetti principi, avrebbe dovuto giustificare il suo atteggiamento meglio di quanto non faccia, e tenendo conto delle risposte che il Parente ha già dato alle difficoltà mossegli.

Analizzando le espressioni in prima persona di Cristo nei Vangeli (pp .47-55), l'A. giunge a concludere: « In queste proposizioni l'Io designa sempre la sua persona. E' tale l'abbondanza del materiale a disposizione per giustificare questa conclusione da precludere tutte le scappatoie verso un Io psicologico » (p. 55).

Il capitolo seguente (pp. 55-68) è senz'altro il più profondo per l'analisi del concetto dell'Io. Da essa risultano tre dati incontestabili: « L'Io coglie sè stesso come punto di riferimento degli atti; conseguentemente si esperimenta come causa dei medesimi; ed in fine come fisicamente non-identico con le altre cose e persone » (p. 66).

Applicando questi risultati all'esperienza personale dell'Umanità di Cristo, l'A. entra nel vivo del problema. Le conclusioni si snodano spontanee. « Dalla esperienza (immediata) del suo essere legato al Logos come a suo termine di riferimento, l'anima di Cristo conosce la sua dipendenza personale da Lui... E poichè non si può parlare di vera coscienza là dove il termine cui dice rapporto rimane sconosciuto, è necessario che anche la persona del Logos entri nel contenuto di questa coscienza » (p. 72). E' quanto di meglio si poteva affermare contro chi vorrebbe attribuire solo alla *Visio beata* dell'anima di Cristo la coscienza psicologica della sua dipendenza del Verbo. Sono trasposizioni che la teologia deve rigettare.

Nella seconda parte (pp. 79-142) si cerca di inquadrare l'esperienza così descritta con la triplice scienza umana del Cristo, e principalmente con la *scientia visionis*. Ci limitiamo a segnalare alcuni punti degni di nota. Innanzi tutto l'A. insorge contro quel frazionamento psicologico in cui cade la teologia quando parla della triplice scienza creata di Cristo, e che è alla base di alcune clamorose deviazioni dottrinali, per es. di Max Schell (p. 89).

In risposta alla principale difficoltà

mossa contro la *scientia visionis* — cioè la sua incompatibilità nel Cristo con le sue sofferenze — l'A. agita un problema di grande interesse: « Se a motivo di essa debba senz'altro trasferirsi al Cristo passibile lo stato dei beati nel suo complesso, o non piuttosto si debba prendere più seriamente in questo punto la sua Kenosis » (p. 90). La risposta verrà data nella terza parte, 2º capitolo.

Altro scottante problema è quello di conciliare l'omniscienza di Cristo, quale corollario della sua *scientia visionis*, e la sua dichiarata ignoranza riguardo ad alcune cose, chiaramente affermate dai Vangeli. La soluzione (pp. 114-33) ci sembra suggestiva e solidamente fondata. Distinguendo sulle tracce di S. Bonaventura fra scienza abituale e scienza attuale, l'A. conclude: « L'attenzione sui singoli oggetti, nell'anima di Cristo immersa nella visione, è regolata dalla sua Missione. Fra gli oggetti secondari di essa cadevano sotto la sua conoscenza attuale solo quelli che avevano rapporto con la sua Missione di salvezza » (p. 131). E cita questa delicata pagina di Haubst: « L'anima di Cristo guarda sempre alla volontà del Padre, a Lui visibile e percettibile. Il Figlio dell'Uomo guarda a questa volontà per Lui chiaramente conoscibile, fino all'offerta di sè nella Passione. La prova più chiara di questo è il testo di Giov. 5, 10 seg.. Il Figlio non può far nulla da sè, ma solo quello che vede fare dal Suo Padre... Il Padre poi gli mostra tutto quello che Lui stesso compie. Anzi, opere ancora più grandi gli mostrerà » (pp. 131-32).

Quanto alla scienza infusa, (pp. 133-42) essa si inserisce armonicamente nell'unità psicologica di Cristo, se si pensa che sua funzione principale è quella di trasporre nella sfera concettuale la cognizione della realtà extra-divina che la *scientia visionis* contempla in maniera ineffabile ed intraducibile. Basti questo semplice accenno per aprire uno spiraglio sulle cose interessanti che l'A. scrive.

La terza parte è un tentativo di superamento delle difficoltà che dalla *scientia visionis* insorgono riguardo alla capacità di soffrire e alla libertà del Cristo.

Nel primo capitolo, breve ma denso, (pp. 143-49) l'A. cerca di armonizzare nell'unità psicologica di Cristo la sua coscienza del Logos con la sua scienza beata. L'una e l'altra attingono la Divinità, ma mentre la coscienza a modo di contatto sostanziale di dipendenza totale, la scienza a modo di possesso.

Quanto alla *scientia visionis*, l'A. apre una via nuova, ardita se si vuole, ma che merita di essere presa in serio conto, quando si tratta di armonizzarla, nell'anima di Cristo, con le sue sofferenze morali e fisiche e con la sua libertà. Tenendosi fermo al principio che l'anima è semplice, e le sue esperienze non si sovrappongono in lei come blocchi separati, ma si inseriscono vitalmente nell'unità della sua coscienza, l'A. esclude nel modo più energico che l'anima immersa nella *beatitudine* della visione possa essere toccata in qualsiasi maniera dal dolore (pp. 151 ss.). Ed allora la *scientia visionis*, che troppe prove valide attribuiscono all'anima di Cristo passibile, deve essere strutturata un po' diversamente da quello che fin'ora si pensava. Che essa sia beatificante o meno, dipende e dagli aspetti particolari che essa ci scopre in Dio, e dalla situazione esistenziale nella quale l'anima ne viene gratificata. Ora al Cristo passibile, per una particolare disposizione divina, l'essenza di Dio si presentava, almeno in alcuni momenti, sotto gli aspetti conformi alla sua Missione redentiva: non il Dio della felicità infinita, ma il Dio della giustizia che punisce il peccato. E questa visione, nonchè ostacolare il dolore, ne costituì la causa profonda (pp. 152-55). In questo contesto psicologico, che, ripeto, merita di essere preso in seria considerazione, si innesta anche la libertà di Cristo di fronte al precetto del Padre (pp. 156-64).

L'ultimo capitolo, in due sezioni, compie il passaggio, dai dati psicologici esposti nel corso dell'opera, a definire la natura ontologica dell'Unione Ipostatica. La prima sezione (pp. 165-91) rifà la storia del concetto di persona nella teologia. La seconda (pp. 192-96) nel tentare di

definire la natura di quest'unione, sfocia in una conclusione inattesa e sconcertante: in una formale rinuncia a risolvere il problema (pp.193-94).

L'A. constata che il passaggio dalla misteriosa psicologia dell'Uomo-Dio alla struttura ontologica del Cristo è impossibile. Ma questo avviene, a nostra avviso, per un vizio congenito d'impostazione, *sotto questo riguardo,* dell'intera opera. Ricca come essa è e suggestiva nelle sue indagini psicologiche, ha ribadito sempre *l'unità indissociabile* delle operazioni ed esperienze divino-umane del Cristo. Da questa unità psicologica a quella dell'essere, il passo era breve e s'imponeva. L'A. si rifuita di farlo. Questo solo manca alla completezza di un'opera senz'altro eccellente e che ha il merito grande di avere aperto vie nuove alla ricerca.

ANTONIO ZIGROSSI, C.SS.R.

LOUIS BOUYER, *Le trône de la sagesse - Essai sur la signification du culte marial,* Ed. du Cerf., Paris 1957, pp.

Il libro vuol tracciare nelle sue linee essenziali una antropologia soprannaturale, « una teologia dell'uomo e del suo destino ». Prima parte di una trilogia, dovrebbe ben presto esser seguito da un secondo lavoro sul popolo di Dio e la Chiesa ed infine da un terzo saggio sulla teologia della creazione, sì da abbracciare tutto quanto il mistero cristiano e l'economia della salvezza.

Maria è vista in un piano interessante non solo il Cristianesimo, ma l'umanità intera nell'ordine della salvezza.

Prendendo l'avvio da alcuni temi dell'Antico Testamento (il tema dell'uomo e della donna, della città di Dio, della saggezza) che la tradizione patristica riferisce ad un tempo a Maria e alla Chiesa e per essa alla umanità nel suo rapporto con Dio, personale e collettivo, l'Autore mette in luce come attraverso la elezione da parte di Dio di un popolo che, malgrado la sua indegnità, ama e rende degno del suo amore, Dio compie il suo piano di salvezza, che si rivela e si attua nella restaurazione della natura umana. Maria è il termine primo e diretto in cui questo piano si realizza. « Ciò che Dio ha cercato attraverso tutta l'opera della creazione è una misteriosa figura di Donna. Indegna per la sua inferiorità infinita, questa sposa del Signore non sarà resa meno degna di Lui per l'amore con cui l'ha amata. Poichè il vero viso dell'Eletta Dio lo porta in se stesso da tutta l'eternità, come un perfetto riflesso del Suo » (p. 50).

Il Nuovo Testamento attesta il compimento di questo disegno divino, e gli evangelisti richiamandosi ai testi biblici mettono in evidenza i titoli di grandezza di Maria, immagine e prototipo dell'umanità nuova.

Matteo ne sottolinea la maternità verginale; Luca, accostando il racconto dell'Annunciazione a quello della tentazione del Genesi, fissa il parallelismo, raccolto e ampiamente poi sviluppato dai Padri, fra Eva e Maria, mentre il canto del *Magnificat* segna l'esultanza per l'avverarsi delle profezie. Il testo dell'Apocalisse, con l'immagine della « Donna vestita di sole e coronata di stelle », « sostituisce alla semplice personificazione ideale del Popolo di Dio o della Chiesa ciò che noi possiamo dire la realizzazione personale della Chiesa in Maria » (p. 67).

« Maria è stata fatta il trono vivente della Saggezza; in Lei si aprono a nostro riguardo tutte le prospettive della realizzazione nel tempo, di ciò che la saggezza divina ci riservava » (p. 10).

Dopo queste premesse, nella seconda parte del libro, l'Autore si rivolge in modo più diretto ai temi del culto ma-

riale (Maternità verginale; Immacolata Concezione; Maria e la Incarnazione; Maria e la Redenzione; Maria e lo Spirito Santo; Maria Assunta) e a partire da essi sviluppa la teologia dell'uomo e del suo destino davanti a Dio. E' la parte più estesa del libro, ricca di idee interessanti e suggestive, esposte con quell'abilità propria all'Autore che riesce sempre a introdurre anche nella comune dottrina forma nuova e note personali.

Il libro oltre ad offrire temi per una approfondita meditazione suggerisce utili spunti per una mariologia ed ecclesiologia.

FILIPPO FRANCESCHI

II. - THEOLOGIA PATRISTICA ET MEDIOEVALIS

PIETRO ROLLERO, *La « Expositio Evangelii secundum Lucam » di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana,* Torino 1958 (Pubblicazioni della facoltà di Lettere e Filosofia - vol. X fascicolo IV).

Il lavoro degno di attenzione e meritevole per impegno e severità di metodo, corredato sempre di copiosa ed aggiornata bibliografia, mira a metter in luce gli apporti e l'influsso dell'opera di Ambrogio « Expositio evangelii secundum Lucam » nelle opere esegetiche di Agostino, ed in particolare nel « De sermone Domini in monte », « Quaestionum evangeliorum libri », « De consensu Evangelistarum », « Tractatus in Ioannem » e, molto opportunamente, in alcuni « sermones ».

Nella introduzione, dopo aver accennato alle reali difficoltà che una tale indagine presenta, difficoltà accresciute dal fatto che Agostino, in questo non diverso dai contemporanei, non sempre cita la fonte donde attinge o a cui si ispira, l'Autore espone i criteri che lo guidano nella ricerca, i motivi che legittimano un tale studio e fanno sicuri di una dipendenza del Vescovo di Milano sul Vescovo di Ippona. La verifica di tale influsso è compiuta con scrupolo.

L'Autore non si limita a ricercare negli scritti dei due vescovi solo coincidenze verbali, che possono trovare anche una giustificazione nel comune contesto culturale o nell'uso di comuni fonti, e quindi come tali prive di valore probativo — è rischio questo a cui si è facilmente esposti in studi del genere — ma cerca di comparare i testi sia nel loro insieme che nelle particolari applicazioni.

Gli elementi di questa imitazione indica soprattutto nel contenuto catechistico (morale e dogmatico) che si accompagna all'esegesi, nella esegesi interna della Scrittura, nell'uso dell'allegoria, che, mirando a stabilire figurazioni o immagini, si rivela rispondente allo spirito popolare dei sermoni.

L'assunto che l'Autore si propone verificare, cioè se e in che misura l'opera di Ambrogio è fonte della esegesi agostiniana — non gli impedisce di individuare e puntualmente indicare anche altre fonti oltre quella di Ambrogio, o di cogliere nel contesto culturale e nella tradizione l'origine di comuni interpretazioni.

A proposito poi del « Tractatus in Ioannem », che più di ogni altra opera rivela la piena maturità di Agostino, non manca l'Autore di sottolineare il carattere più personale della esegesi, e quindi meno sensibile alle influenze di fonti, mostra anzi i dissensi e persino le

critiche che Agostino riserva ad Ambrogio per il suo eccedere in interpetrazioni allegoriche.

Le omelie sono spesso pronunciate da Agostino senza una preparazione scritta, sotto l'ispirazione del momento, dopo la lettura del testo evangelico; è naturale quindi che l'influsso si riveli più in alcuni orientamenti e criteri interpretativi che Agostino ha assimilato da Ambrogio, e meno in coincidenze precise ed individuali.

La indagine conduce a delle conclusioni che sembrano veramente raggiunte e porta perciò un contributo positivo ed apprezzabile a questo genere di studi, la cui importanza è ben evidente. Ricercare nelle diverse voci dei Padri quegli elementi comuni che, se rivelano una reciproca e consapevole influenza, contribuiscono anche, arricchendo per apporti personali il fondo comune, a caratterizzare meglio una epoca e a dare forma ed espressione concreta ad una tradizione, è lavoro non solo utile ma necessario e preliminare ad altre ricerche, che più che la forma espressiva, mirano a cogliere le ricchezze, ancor in parte inesplorate, del loro contenuto.

Filippo Franceschi

M. Magrassi, O.S.B., *Teologia e storia sul pensiero di Ruperto di Deutz* (Studia Urbaniana, n. II), ed. Pont. Università Urbaniana (Via Urbano VIII, 16), Roma 1959, pp. 290; L. 1600.

Scoperta di un autore! Questa è l'impressione che si ha leggendo un bel volume che Mons. A. Piolanti ha voluto far pubblicare fra le tesi scelte del Pontificio Ateneo di Propaganda Fide. Si tratta di un Autore che per molti, anche fra gli studiosi, è rimasto fino ad oggi poco più di un nome: Ruperto di Deutz, monaco benedettino oriundo di Liegi, poi Abate in Renania nei primi decenni del secolo XII; morì nel 1130, lasciandoci una vasta produzione letteraria che occupa parecchi volumi della *Patrologia Latina* del Migne, ma che ben pochi leggono. Dom Mariano Magrassi benedettino, dell'Abbazia di Genova, mostra il valore e l'attualità di un'opera che non ha avuto finora l'attenzione che meritava; e si può assicurare che, fra quelli che leggeranno il suo libro su Ruperto, più di uno si sentirà spinto a familiarizzarsi con le opere stesse dell'Autore.

Sotto la guida sicura di Mons. Piolanti, Decano della facoltà di Teologia a Propaganda Fide, il quale ha egli stesso consacrato diversi studi penetranti ad autori medievali, D. Magrassi ha rintracciato la carriera di Ruperto, e poi tracciato le grandi linee della sua sintesi biblica: vi mostra una autentica teologia, nutrita alla Bibbia e alla Tradizione Patristica, ma che al tempo stesso orienta il pensiero cristiano verso le nuove vie di riflessione alle quali la grande scolastica doveva dare tutto lo sviluppo al tempo di S. Tommaso. Assistiamo qui all'elaborazione non di un sistema, e neppure di una somma, ma di una sintesi del dogma cattolico intorno ai misteri centrali della Rivelazione.

Basti citare qui i titoli delle tre parti del libro: Ruperto teologo - Cristo e la storia - La gloria del Figlio dell'Uomo, per evocare il ricco contenuto di queste pagine. Tutto viene sviluppato intorno a grandi temi e dal modo di parlarne traspare l'entusiasmo che Monsignor Garofalo sa comunicare ai suoi allievi: Elezione, Alleanza, Legge, Nuovo Adamo, Maria come « portio optima » della Chiesa. Si ritrovano pure qui le grandi immagini create da S. Paolo per

parlare della Chiesa: *corpus, domus, templum, civitas*. Se S. Paolo ne aveva trovato il germe nell'Antico Testamento, ne ha però rinnovato ed arricchito il significato, e tutta la Tradizione, fino alle ultime Encicliche, fra le quali viene citata la « Mystici corporis », non fa che aiutarci a coglierne tutto il contenuto. In Ruperto, a questo vocabolario sacro si aggiungono termini entrati poi nel linguaggio della Chiesa quando parla di se stessa, come *societas* o *universitas*.

Ma questa sintesi che integra *nova et vetera* Ruperto non l'ha trovata senza sforzi ai quali D. Magrassi ci fa assistere. La sua ricerca, volta sopratutto a determinare il senso delle realtà centrali — Cristo, l'uomo, il peccato — nell'economia divina, fu stimolata dalle controversie del suo tempo, specialmente con la Scuola di Laon, e contribuì poi ad alimentare la riflessione di un Pier Lombardo, di un Ugo da S. Vittore, attraverso i quali penetrò fino a S. Tommaso. Da questo punto di vista, le pazienti indagini critiche, che abbondano in questo volume, senza però renderlo pesante, ne faranno anche uno strumento di lavoro indispensabile agli studiosi di storia della teologia e, più ampiamente ancora, del pensiero cristiano nel Medio Evo.

Jean Leclercq, O.S.B.

III. - VARIA

M. Carrouges, *Le Père Jacques*, Ed. du Seuil, Paris 1958, pp. 323.

La figura del Carmelitano P. Giacomo è probabilmente poco conosciuta fuori della Francia. Egli è uno di quegli « anonimi » che con la loro vita colma di sofferenza e con la morte apparentemente inutile rivivono, nella maniera tipica per il mondo moderno, gli orrori della Croce di Cristo. La sua vita non differisce molto dalla vita di un sacerdote eroico del nostro tempo. Dopo la sua ordinazione, egli anima il suo ambiente, in modo speciale quello giovanile, con il fuoco della fede e anche con le sue capacità personali. Innamorandosi delle ricchezze della solitudine, egli entra nell'Ordine Carmelitano e continua, sotto altra forma, il suo lavoro apostolico per la propagazione del Regno di Dio nelle anime.

Il suo vero Calvario cominciò nei campi di concentramento della Germania nazista. In questo mondo nutrito dalla brutalità, dall'orrore e dalla disperazione, P. Giacomo non soltanto conservò e aumentò la sua fede ardente ma anche illuminò — sia con l'aiuto materiale, sia con i gesti della sua carità — il destino triste dei suoi fratelli sofferenti e morenti. Morì alcune settimane dopo la liberazione, in un ospedale austriaco.

M. Carrouges — l'Autore di una bella serie di biografie — ha saputo presentare la vita di P. Giacomo con una grande delicatezza e comprensione per la fisionomia interiore di questo uomo, ricco di contraddizioni e di carità senza limiti. Ci sembrano però poco utili le dettagliate descrizioni delle crudeltà dei campi di concentramento. La lettura dell'opera lascia una traccia profonda nell'anima.

Vladimiro Boublik

S. F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld,* Ed. du Seuil, Paris 1958, pp. 459.

Questa biografia è dotata di due qualità che raramente s'incontrano in opere di questo genere: il senso artistico si armonizza con il rispetto straordinario per i fatti della vita di Ch. de Foucauld. Con estrema fedeltà, anzi con una certa scrupolosità, l'Autore riproduce tutti i particolari, s'interessa di tutti i documenti (delle lettere, del diario ecc.); però questi dettagli non sono un ostacolo per la visione integrale dell'itinerario spirituale di questa nobile anima, ma piuttosto i tasselli di un grande mosaico che presenta Ch. de Foucauld nella sua fisionomia intima e sotto quegli aspetti che sono più caratteristicamente suoi.

Intitolando la sua opera « Itinerario spirituale... », l'Autore indica il tema principale del suo lavoro, che non è una semplice biografia, ma un profilo dell'anima, la storia della ricerca spirituale. L'evoluzione spirituale di Ch. de Foucauld è presentato come una vera avventura — una avventura nutrita dall'amore e dal desiderio sincero di imitare Cristo nel modo più perfetto. L'Autore sa ricreare l'atmosfera e l'ambiente di questa evoluzione spirituale, s'immerge nelle profondità del carattere personale di Ch. de Foucauld, seguendo fedelmente i diversi atteggiamenti di questa anima, che fu costante soltanto nel desiderio di amare e imitare Gesù Cristo.

Vladimiro Boublik

COMPIACIMENTO E VOTI DEL SANTO PADRE PER LA SETTIMANA DEI CONCILI ECUMENICI

« L'Augusto Pontefice si è degnato di far pervenire, a mezzo dell'E.mo Cardinale Domenico Tardini, Segretario di Stato, a Mons. Antonio Piolanti, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense e Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana, la seguente Lettera di paterno compiacimento e di augurali voti, per la Settimana dei Concili Ecumenici promossa dai due insigni Istituti sopra nominati » ([1]).

Diamo il testo del venerato Documento:

Ill.mo e Rev.mo Signore,

Più di una volta il Sommo Pontefice ha avuto occasione di compiacersi per le belle iniziative di carattere culturale, opportunamente promosse dalla Pontificia Accademia Teologica Romana in collaborazione con la Pontificia Università Lateranense.

Non vi è dubbio, tuttavia, che la prossima "Settimana dei Concili Ecumenici", organizzata con tanta nobiltà d'intenti e saggezza di programma, abbia richiamato più di ogni altra il paterno interessamento del Vicario di Cristo.

Sua Santità ringrazia vivamente per questo volenteroso contributo alla causa del futuro Concilio Ecumenico; contributo tanto più gradito ed apprezzato, in quanto è ben nota la

---

([1]) Ita refert *L'Osservatore Romano,* 11 novembre 1960, p. 1.

competenza degli illustri studiosi, i quali, per illustrare l'argomento nei suoi molteplici aspetti, metteranno a disposizione le loro preziose risorse di dottrina, di studio e di esperienza. Giacchè, se è vero che il felice esito di un avvenimento così importante per la Chiesa " più che dall'umana attività e diligenza, dipende dalle ardenti preghiere innalzate a gara da tutti " (Enc. " Ad Petri Cathedram "), è altrettanto vero che un'adeguata opera di preparazione spirituale è indispensabile, perchè i fedeli siano illuminati e stimolati a innalzare più fervide a Dio le suppliche così insistentemente sollecitate dal Santo Padre.

Desidera, inoltre, Sua Santità sottolineare il fatto, non privo certo di significato, che proprio al Laterano, già sede di cinque Concili Ecumenici, si svolgeranno i lavori della prossima Settimana di studio: la maestà stessa del luogo varrà così ad accrescere l'importanza dell'iniziativa, mentre un nuovo titolo di benemerenza confermerà le nobili tradizioni di codesta Accademia e dell'Università Lateranense, nobilmente impegnate a mantenere alto il prestigio delle scienze sacre, e ad irradiare in tutta la sua purezza la luce del magistero autentico della Chiesa.

Con l'augurio che la manifestazione apporti in abbondanza i frutti sperati dai suoi organizzatori, il Vicario di Cristo esorta specialmente il Clero di Roma a volere avvantaggiarsi di una circostanza così particolare ed importante per preparare se stesso e i fedeli al Concilio Ecumenico; e mentre invoca dal Signore a questo scopo i lumi e i conforti della sua grazia, di cuore invia alla S. V. Ill.ma e Rev.ma, agli oratori e ai partecipanti tutti la Sua paterna Apostolica Benedizione.

Profitto della circostanza per confermarmi con sensi di distinta stima

di V. S. Ill.ma e Rev.ma
dev.mo nel Signore
D. Card. TARDINI

Card. Giuseppe Pizzardo
Vescovo di Albano
Prefetto della S. Congregazione dei Seminari
e della Università degli Studi
Protettore della Pontificia Accademia Teologica Romana

SUA SANTITA' GIOVANNI XXIII E IL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

Da Pio IX a Giovanni XXIII

Se non si fosse già annunziato che avrei tenuto il Discorso di chiusura di questa splendida settimana, mi ritirerei in buon ordine, perchè non oso metterlo in linea colle dotte lezioni di quelli che mi hanno preceduto e che si son rivelati veri maestri anche in questa materia, mai forse trattata con tanta ampiezza e coordinazione. Ma poichè debbo pure dirvi qualche cosa, cercherò, sebbene in povere parole, di sottolineare anch'io le caratteristiche fondamentali della Convocazione del Concilio Ecumenico.

Questa Convocazione avviene in un momento ben critico per l'intera umanità, la quale sembra smarrita e in vana ricerca di orientamento, di sicurezza e di pace. Come numerose volte abbiamo appreso dalla bocca stessa del Sommo Pontefice, Egli ritiene che il Concilio Ecumenico sarà un mezzo potente per aiutare la società in questa ricerca di direzione, di sicurezza e di pace.

Proprio in questi ultimi giorni Egli ha detto che il Concilio Ecumenico dovrà rimettere in valore e splendore la sostanza del pensare e del vivere umano e cristiano.

Convocando sulla tomba degli Apostoli tutti quelli che lo Spirito Santo ha posto a reggere il Corpo Mistico di Cristo, Giovanni XXIII dimostra viva fede nel Salvatore del mondo, ferma speranza nel suo onnipotente aiuto e nutre fiducia che un paterno incontro coi fedeli diminuirà gli egoismi, le rivalità, i contrasti tra le classi sociali, le nazioni, le razze e le stirpi.

Oggi Gerarchia e Fedeli si presentano a questa Convocazione in una *situazione di grande progresso spirituale* di fronte al lontano passato.

Lo hanno messo in rilievo direttamente o indirettamente i valenti Conferenziari di questi giorni.

Il Padre Burcardo Schneider S. I. nella sua recente prolusione dell'Anno Accademico alla Gregoriana, ha rilevato che anche il Primo Concilio Vaticano — in confronto al passato — aveva trovato nuovi preziosi presupposti:

1) Un Episcopato fedele al suo Capo visibile, e indipendente dal potere politico;

2) Un indebolimento dell'ingerenza dello Stato sulla Chiesa;

3) Un nesso più intimo e cosciente fra la persona del Sommo Pontefice e i suoi fedeli.

Con tali presupposti il I Concilio Vaticano poté svolgersi più facilmente in una atmosfera di fede, di speranza e di carità che sono anche le caratteristiche di questo nostro Concilio, il quale trova quelle condizioni migliorate. Quanto al Vaticano I è interessante ricordare due contemporanei, assai diversi tra loro, un Ecclesiastico e un Uomo politico, che mettono in rilievo non solo queste caratteristiche di fede, di speranza e di carità, ma anche certi tratti che ci sembrano di somiglianza tra Pio IX e Giovanni XXIII.

Il Servo di Dio, Padre Dehon, Fondatore dei Sacerdoti del Sacro Cuore, del quale Mons. Frediani ha scritto una splendida Biografia, quando era studente nel Seminario Francese di Santa Chiara, fu scelto tra gli stenografi per i lavori del I Con-

cilio Vaticano. E in una lettera ai suoi Familiari scriveva: « Il gran fatto attuale di Roma è la preparazione del Concilio: si spera che la Chiesa si ritemprerà alle pure sorgenti della Rivelazione, e che ne scaturirà, come dal Concilio di Trento, una feconda rinascita ». E ancora: « Io spero molto dal Concilio: oltre l'effetto dei suoi decreti, vi sarà un contatto vivace fra romani e stranieri, ove ciascuno avrà da guadagnare ». Quasi alla vigilia aggiungeva: « Una folla di stranieri attende l'8 dicembre, gli uni con pio interesse, gli altri con semplice curiosità. Il Santo Padre conserva in mezzo a tutto ciò una fiducia e una calma *soprannaturale*. Ho avuto il bene di vederlo ieri. Egli ha ricevuto in udienza il corpo stenografico con la sua affabilità e gaiezza ordinarie ».

Poi, nell'imminenza della definizione, preconizzava come dopo di essa si sarebbe stabilito « perchè necessario, un ordine nuovo che si può intravedere », ossia « la ricostruzione della *autorità* nel mondo ».

Da parte sua il noto critico e storico, nonchè uomo politico Ruggero Bonghi scrisse: « Questo vecchio Sacerdote (Pio IX) perseguito ormai da tanti vituperi, da quanti applausi era stato assordato un giorno, questo vecchio Sacerdote che non s'inchina né davanti a chi lo difende, né davanti a chi l'offende . . . che negli spiriti de' suoi fedeli tenta di riaccendere l'antica fiamma, facendo guizzare più viva quella dell'animo proprio, provocando l'amore del sacrificio in tanta parte del mondo . . . mantenendo fra i suoi devoti e nel Clero una maggiore e più ferma unità che non s'è mai vista, e ciò col nudo imperio della parola; questo vecchio Sacerdote, diciamo, è ben il più mirabile e straordinario fatto dei tempi nostri, di tempi già tanto pieni di novità e di meraviglie » (cfr. Crispolti: *I miei Quattro Papi;* Pio IX).

Il mondo sul quale getterà la sua luce il prossimo Concilio Ecumenico ha i suoi dolorosi aspetti. Assistiamo con sgomento ad una crescente tracotanza dell'incredulità, ad una vera rivolta contro Dio, come ci è descritta nel Libro dei Salmi.

Intanto si spendono miliardi per preparare bombe atomiche, capaci di distruggere una terza parte dell'umanità, mentre con indifferenza si lasciano morire di fame, di malattie, di sofferenze milioni di uomini nei paesi sottosviluppati.

Ma una cosa ci allieta: la calma, la fiducia, la grande letizia soprannaturale del Papa Giovanni XXIII, che tanto s'assomiglia al suo popolare e glorioso predecessore Pio IX. E' notevole l'unità di sensi e di consensi, onde, in questa nuova vigilia conciliare, la Chiesa si stringe intorno alla sua persona, e gli risponde concorde e univoca. Sono pure notevoli le attese fidenti e serene da Lui suscitate, pur colà dove non giunge il suo governo pastorale, anzi nel mondo intero. Tutto ciò non dice forse e non documenta che i pensieri e le parole dei due testimoni contemporanei di Pio IX, dopo quasi un secolo di eventi e di meraviglie, di crolli e di sciagure sono oggi, per grazia di Dio e virtù della Chiesa, anche più vere, più giuste, più belle?

Da due anni il Pontefice del I Sinodo Romano e del Concilio Vaticano II è davvero, per usare le parole di Ruggero Bonghi « il più straordinario e mirabile fatto dei tempi nostri ».

Possiamo e dobbiamo rendere grazie al Signore con le parole liturgiche: « *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* ».

* * *

Tertulliano, nel 200, definiva la Chiesa con parole pressochè intraducibili, di cui, ad una eletta accolta di studiosi come siete voi, è superfluo rilevare il senso giuridico: « *Corpus sumus de conscientia religionis, et disciplinae unitate, et spei foedere* » (*Apol.*, 39).

Ma forse queste parole potenti e geniali possono altresì avvicinarsi alla intelligenza d'ogni cristiano e d'ogni uomo, mediante una parafrasi: La Chiesa è una sintesi teologica viva e operante; una sintesi di fede, di speranza e di carità. Scismi, eresie, miserie umane d'ogni tempo, inevitabili e comprensibili, non toccarono e non toccano questa sintesi divina e uma-

na, unica al mondo: la Chiesa Una, Santa, Cattolica, Apostolica, divenuta, per arcano disegno, *romana,* da quando Pietrò morì, come il suo Maestro, di croce, e fu sepolto a pie' del Colle Vaticano.

Da due anni Giovanni XXIII porge in sè riassunta, a tutto il mondo e alla Chiesa stessa, questa sintesi meravigliosa, viva e operante, di fede, di speranza, di carità; e proprio dinanzi alla prospettiva, cristianamente stupenda, ma umanamente audace e quasi incomprensibile, oggi, di un Concilio Ecumenico Vaticano II.

Una grande fede

Sintesi anzitutto di fede. Il pensiero umano, staccato dalla fede, è giunto a un termine inevitabile, *il suicidio,* avendo cessato di credere in se stesso. Per contrario, le scienze sperimentali, in poco meno di un secolo sono giunte a tali conquiste nel campo delle leggi, colle quali l'Onnipotente ha creato e regge l'Universo, che ognuno dovrebbe curvare il capo adorando; e invece la povera e superba sapienza umana — per una logica rovesciata — ripete la formula dell'insipiente biblico: « *Dixit insipiens in corde suo*: *non est Deus* ».

E ne viene in pratica un tentativo immane, inaudito, anzi, inconcepibile, per la stessa antichità più colta, l'antichità classica: un pugno di ideologi, increduli ed empi, abusando di una parte notevole dell'umanità oppressa e smarrita, s'affatica e s'adopera, con mezzi ingenti, alla edificazione della *città senza Dio.*

Ma l'umile figlio della sana gente bergamasca di Sotto il Monte, asceso appena al Colle e alla Cattedra di S. Pietro, ha detto nel suo primo messaggio natalizio al mondo: « Il Libro Sacro ci racconta di una torre di Babele, che fu costruita nella pianura di Sennaar, e che finì nella confusione. In parecchie regioni della terra altre di queste torri si stanno fabbricando ora: e finiranno come la prima ».

Un atto di fede, per dir così, *negativa*: atto semplice, pacato, infallibile, perchè poggiato sulla sillaba di Dio, che non si cancella, e la quale profetizza dell'uomo che edificò sulla sabbia (Matt., cap. 7).

Poi, quasi subito, « l'umile Sacerdote » — son parole di Giovanni XXIII — dalla tomba dell'Apostolo Paolo, fondatore con Pietro della Chiesa di Roma, ai fedeli e al mondo, ha annunziato: « una sua risoluzione decisa per il richiamo di alcune *forme antiche* di affermazione dottrinale e di saggi ordinamenti di ecclesiastica disciplina, che nella storia della Chiesa, in epoca di rinnovamento, diedero frutti di straordinaria efficacia, per la chiarezza del pensiero, per la compattezza della unità religiosa, per la fiamma viva del fervore cristiano ».

Ed ha chiamato tutti i Vescovi del mondo a collaborare al suo insegnamento apostolico e pastorale e alle iniziative e sollecitudini che abbracciano l'Oriente come l'Occidente con rinnovato ardore di espansioni missionarie e ascetiche.

Il Sinodo Romano è già felicemente compiuto; il Concilio Vaticano II già in atto in tutta la Chiesa, fra l'aspettativa fiduciosa del mondo, sotto lo sprone urgente, insonne, quotidiano di Giovanni XXIII: un atto di fede positivo per la edificazione della Santa Chiesa e per il bene dell'umana convivenza; semplice, pacato, infallibile come il primo, una vera quasi prodigiosa realtà, promossa, costruita dal Successore di Pietro col « nudo imperio della parola ».

Una grande speranza.

Sintesi di speranza. - Filosofia e Sociologia, Scienza ed Arte, annegano in una tragica disperazione. Intanto, la città *senza Dio*, la novella città di Babele, s'alza su una base di pretto materialismo e di cieco determinismo, costruita dalla fatica inconsapevole e bagnata dalle lacrime e dal sangue dei vinti, come il vecchio Colosseo pagano: un rudere, lambito dai secoli cristiani. S'alza mostruosa prospettando agli occhi delle caterve illuse di schiavi — recanti mattoni e bitume — un vano mi-

raggio di perfetta prosperità e felicità terrestre, brillante nella parola, e non sai se anche nella *coscienza,* degli architetti. Ma, insieme, sugli spalti della novella Babele, s'alzano le rampe di lancio per i missili, e nei fondachi s'ammassano le ogive nucleari per la futura distruzione universale e totale.

Giovanni XXIII, l'umile figlio del popolo, cui Cristo ha detto come al Pescatore di Galilea: *Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa;* Giovanni XXIII, che sugli spalti e nei fondachi della minuscola e pur immensa Città di S. Pietro, invece di rampe per missili e di ogive nucleari, ha soltanto la *Trasfigurazione* e la *Disputa del Sacramento* di Raffaello, e il *Giudizio Universale* di Michelangelo; animato da una speranza invitta, che è divina certezza, convita dai quattro venti i suoi figli a una libera, pacifica, universale assemblea di preghiere e di studi, da cui si auspica e preannuncia « frutti di straordinaria efficacia » — sono sue parole — in epoca, che Egli prevede e chiama « di rinnovamento ».

Una grande carità.

Sintesi, infine, di carità. - Disperso l'odio e la faida paesana e comunale di quelli che serrava « un muro ed una fossa », dal turbine degli anni e degli eventi; reso vano e più misero ogni egoismo di stirpe e di nazione; odio ed egoismo, che sono il fondo peggiore dell'animo umano, han costruito la odierna mostruosità dei blocchi e la cortina di ferro.

Vana pur essa, come il muro e la fossa d'un tempo: se varcabile alle cortesie diplomatiche, sarà tale anche ai mostruosi ordigni della distruzione apocalittica, che Dio disperda!

Ma Giovanni XXIII invita i suoi figli e — in loro tutti i figli di Dio — ad un convito *ecumenico d'amore.* Superata la polemica, un tempo inevitabile, Egli sa e sente che se verità e carità si unificano, per essenza, in Dio, devono per virtù unificarsi anche nell'uomo. Da due anni Egli non cessa di suscitare questa fiamma unificata nel mondo, « facendo destare più viva quella dell'animo proprio », come diceva ancora, con bella frase, Ruggero Bonghi, del Servo di Dio e del Popolo, Pio IX.

Or fanno pochi giorni, riudimmo il grido di carità del Successore di Pio IX, nell'Allocuzione rivolta agli otto Presuli, che dalle sue mani auguste han ricevuto l'unzione episcopale. Giova raccoglierlo, questo grido, per risentirlo più vivo nel nostro animo. « Questa è la fiamma che Gesù ha voluto portare sulla terra, desiderando ardentemente che avvampasse: il fuoco della carità, della giustizia insegnata e santificata da Lui, del suo amore per tutti gli uomini, di ogni stirpe e di ogni gradazione di civiltà. La coincidenza odierna nell'anniversario della nostra elevazione alla Cattedra di Pietro, con la pubblica affermazione davanti al mondo — mediante la vostra consacrazione episcopale — delle più sentite ansie apostoliche del Nostro Pontificato, si riassume efficacemente in questa visione di fuoco, sgorgante dal cuore di Cristo e acceso nella Chiesa, dalla creatrice potenza dello Spirito: fuoco che ha creato gli Apostoli, e plasma i loro successori nella varia vicenda dei secoli... In realtà, tutta la missione di Gesù, confidata alla sua Chiesa, si riassume... nelle misteriose parole: *Ignem veni mittere in terram* ».

La visione ecumenica

Nella luce e nel calore di questa sintesi di fede, speranza e carità, sintesi una e triplice insieme; agli occhi e allo spirito del Santo Padre, ed ai nostri, si affaccia la visione magnifica della imminente realtà ecumenica.

Salgono a questa Gerusalemme nuova, come Paolo e Barnaba all'antica, per il primo Concilio, i sacri Pastori d'ogni plaga che è sotto il cielo, col loro seguito eletto di cultori di tutte le discipline ecclesiastiche, in un secolo gloriosamente cresciute e progredite, nel solco divino della Tradizione apostolica.

Salgono, recando la fede e l'anelito dei loro popoli, a questa Roma, che, madre, col favore celeste, delle leggi umane — secondo il pensiero di S. Agostino e delle *Costituzioni Apo-*

stoliche — ebbe dalla Provvidenza il privilegio glorioso di divenire custode e interprete della Legge divina: salgono a questa Chiesa di Roma, alla quale come affermava Ireneo di Lione, nel secondo secolo, « *propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper conservata est ea quae est ab Apostolis traditio* » (*Adversus Haereses*, III, 3).

Tradizione, diciamo, e non « immobilismo », perchè spirito e vita. Già lo stesso Ireneo di Lione insegnava che la dottrina apostolica è custodita « nella Chiesa dallo Spirito Santo, come in vaso pregevole, un prezioso tesoro; il quale ha un perenne vigore giovanile, e fa giovanilmente vivere lo stesso vaso dov'è contenuto: « *iuvenescens et iuvenescere faciens* » (*Adv. Haeres.*, III, 24).

Così la Chiesa, che è viva, viva proprio perchè tradizione, — tradizione, che è vita, non interruzione, che è morte —; la Chiesa uscita da venti Concili Ecumenici, ricca di una feconda rinascita, capace ad ogni svolta della storia di una rinnovata giovinezza, quali speranze non consente?

Come dei singoli uomini (espressione ciascuno della propria razza), la Chiesa sa creare Santi uguali a un tempo e diversi; così di tutte le stirpi essa sa formare cristianità diverse e uguali; poichè il divino fermento che è nel suo grembo materno, *iuvenescens et iuvenescere faciens,* eleva la *humanitas* di tutte le Genti alla sublimità di Cristo e ne fa il suo Mistico Corpo.

Tale apparirà — ne siamo certi — la Chiesa, nella più vasta asemblea ecumenica del Vaticano II; e tale ne uscirà, protesa verso i fratelli separati, nell'ansia del loro ritorno; protesa verso gli uomini d'ogni fede o senza fede, portando con sé i germi di una più feconda rinascita: organismo vivo e compatto, che alla stessa umana convivenza, smarrita nello scetticismo, travagliata dalla disperazione, divisa dall'egoismo e dall'odio, potrà ripetere le grandi parole di Tertulliano: « *Corpus sumus de conscientia religionis, et de disciplinae unitate, et*

de spei foedere»: una sintesi viva di fede, di speranza e di carità, che può e che vuole innalzare la città dell'uomo a immagine e promessa della Città di Dio.

Goffredo Kurth, della Chiesa, scrisse: « Per essa l'umanità, nutrita d'un principio di vita eterna, si vedeva lei pure elevata sino all'infallibilità ». E tale dovrà sentirsi l'umanità, quando i Padri ecumenici, fiore di tutte le stirpi, con Pietro a Capo, ripeteranno l'antica formula del Concilio Apostolico di Gerusalemme: « *Visum est Spiritui Sancto et nobis* ».

* * *

Mi sia lecito di concludere, a suggello dei lavori di questa settimana di studio, ricordando il memorabile discorso del Santo Padre sul Libro e sul Calice, pronunciato il 23 novembre 1958 dalla Cattedra del Laterano.

Il Libro e il Calice sono sorgente e ispirazione dell'opera di Lui intrapresa con mitezza ed umiltà di cuore, ma con fermezza di volontà in adempimento dell'Apostolico Mandato di pascere il gregge. Compito del Libro aperto sull'altare è insegnare la vera dottrina, la retta disciplina della vita, le forme di elevazione dell'uomo verso Dio! Programma ideale anche per questa Accademia Teologica!

Ed accanto al Libro, il Calice, cioè la vita eucaristica, la vita di culto e di adorazione: fine anche questo della nostra Accademia Teologica, chiamata ad illuminare le anime per condurle all'amore di Dio!

Il Rettore Magnifico dell'Università Lateranense ha chiesto al Cardinale Gran Cancelliere di far sapere al Santo Padre che noi « viviamo dell'ansia apostolica del Papa », che la Università si considera « una navicella agganciata alla gran nave di Pietro », per cui « tutti i flutti che agitano questa si ripercuotono su quella ». E continuando, ha detto ancora: « Ditegli che noi non siamo ignari degli abissi che ci stanno ai fianchi.

l'abisso dell'errore e dell'odio. Dite al Mistico Nocchiero della Chiesa che nella difficile attraversata della vita, noi vogliamo contribuire, umilmente ma devotamente, a fare sì che l'umanità, sottratta al vortice dell'errore e dell'odio, raggiunga, raccolta tutta nella nave apostolica, il porto della verità e dell'amore ».

Sono, queste, parole che indicano il fine nobilissimo degli stessi vostri lavori; in esse è il voto dei nostri cuori per l'esito felice del grande fatto storico, cui stiamo assistendo, il Concilio Ecumenico Vaticano II, novello faro di luce all'umanità pellegrina nel tempo!

S. E. Mons. Pietro Parente

Arcivescovo Tit. di Tolemaide di Tebaide
Assessore della Suprema S. C. del S. Officio
Socio Onorario della Pontificia Accademia Teologica Romana

NECESSITA' DEL MAGISTERO

1. — Nella complessa crisi della scienza e della civiltà moderna è facile rilevare un'accentuata tendenza, specialmente nei giovani, a una gelosa e audace affermazione della propria personalità, e quindi del proprio pensiero e della propria libertà, di fronte a qualunque esigenza di autorità e di disciplina nella sfera teoretica e nella sfera pratica.

In un clima siffatto la crisi minaccia in modo particolare la scuola e la sua dignità sacra. Il giovane moderno prende spesso un atteggiamento o scettico o critico, se non proprio sprezzante, di fronte a chi ha l'arduo compito di istruirlo e di educarlo. Conseguentemente egli è portato a rigettare il patrimonio della cultura acquisita e a sognare con baldanza giovanile il rinnovamento integrale delle idee e del mondo. Oggi la scuola e il maestro sembrano cose anacronistiche come le strutture sociali contro cui si scaglia con violenza l'inquieto democraticismo moderno. Pertanto si sente il bisogno di rivendicare e giustificare questo autentico e fondamentale valore umano, che è il magistero, stando per ora alle sole esigenze della natura umana.

Nessuno può mettere in dubbio la validità della definizione aristotelica dell'uomo come animale politico, cioè socievole. L'uomo non è un atomo o un frammento per sè stante, ma è una cellula in funzione di un organismo. Già gli Stoici concepivano il mondo come un corpo e i Neoplatonici (per esempio Proclo) concepivano l'umanità come una sola persona. Nonostante la molteplicità degli individui c'è una profonda unità e solidarietà degli uomini sparsi nello spazio e nel tempo. Solidarietà sociale, politica, economica, ma soprattutto solidarietà psicologica e morale. Questa solidarietà si esprime in una vitale comunicazione di pensiero e conseguentemente in una continuità di cultura, di cui la storia è testimone. La più intima esperienza

piscologica rivela la spontanea e urgente tendenza a comunicare agli altri la vita del proprio spirito, che è travaglio di pensiero e laboriosa conquista di verità. Accanto alla generazione fisica, che crea il matrimonio e la famiglia, c'è la misteriosa generazione spirituale, che è vitale comunicazione di pensiero e crea la scuola, non meno sacra della famiglia. Il progresso e la continuità organica della cultura sono legati al magistero: le grandi scuole fiorite attraverso i secoli furono focolai di scienza e potente stimolo di indagine e di conquista nel cielo immenso del pensiero.

L'autodidatta è una discutibile eccezione e chi crede di formarsi la sua cultura con le proprie risorse, trascurando le esperienze di « color che sanno », sciupa il tempo come colui che per scalare una montagna comincia ad aprirsi il sentiero dalla base, ignorando il sentiero già tracciato da altri fino a metà costa.

La scuola intesa nel senso più alto della parola, come rapporto di paternità e filiazione in clima spirituale, mentre non offende la dignità e la libertà dell'uomo, ne dinamizza le energie e gli dischiude orizzonti di nuove conquiste alla luce di quelle già fatte nel passato.

La storia delle civiltà classiche sta a dimostrare il culto del magistero: si pensi alla commossa venerazione di Platone verso il suo maestro Socrate, espressa con accento drammatico nel suo più bel dialogo, il *Fedone*. Dante, come tutti i grandi autentici, è dello stesso sentimento: al suo maestro, Brunetto Latino, pur collocato all'Inferno, dedica una terzina che dovrebbe essere incisa sul frontone di ogni scuola:

Che in la mente m'è fitta ed or m'accora
la cara e buona imagine paterna
di voi, quando nel mondo ad ora ad ora
m'insegnavate come l'uom s'eterna.

(*Inf.* 15, 79)

Il disprezzo della Scuola e del Magistero, fondati sulle leggi della psicologia e della natura umana, è segno di decadenza civile e morale.

2. — Ma è proprio dello stile divino non rinnegare la natura umana con i suoi valori, ma riaffermarla e integrarla, aprendola verso il mondo soprannaturale. Ecco Dio che si piega sulla creatura per illuminarla della sua luce e arricchirla della sua grazia.

Rispettando la personalità e la socialità dell'uomo, Dio gli rivela il suo pensiero, facendosi suo Maestro prima per mezzo dei Profeti, poi per mezzo del suo stesso Unigenito, che si proclama Luce e Vita del mondo, unico Maestro dell'umanità.

S. Giovanni ripete un'espressione profetica nel suo Evangelo (6, 45): « *Et erunt omnes docibiles Dei* »: tutti gli uomini destinati ad essere discepoli di Dio, a frequentare la scuola di Dio.

Cristo, compendiando e superando la funzione dei Profeti, riceve dal Padre la missione di annunziare al mondo l'Evangelo del Regno (*Mc*.. 1, 14), che consiste nella Verità, nella Legge e nella Grazia. Egli protesta che la sua dottrina è la dottrina del Padre che l'ha mandato (*Giov*. 2,16) e che non predica se non quello che ha udito dal Padre. Comunicazione di pensiero tra Padre e Figlio, che si attua non con le parole, ma in forza della generazione del Verbo, termine del pensiero divino e però Verità sussistente e sostanziale.

Il Magistero di Cristo, cui è legata la sorte eterna dell'uomo, non poteva esaurirsi nei tre anni circa della predicazione pubblica, ma doveva risonare per tutta la terra sino alla fine dei secoli. Di qui la fondazione della Chiesa, la grande famiglia di Dio, in cui la socialità naturale è elevata alla sfera soprannaturale. Chiesa gerarchica fondata sulla roccia, che è Pietro, Capo visibile di tutta la Comunità, e sugli Apostoli collaboratori di Pietro nel Magistero, che distingue la Chiesa in docente e discente. Cristo, in armonia con le esigenze proprie della natura umana, ha affidato la sua Parola non ai singoli, individui, ma alla Gerarchia della sua Chiesa, Pietro e gli Apostoli prima, il Papa e i Vescovi dopo.

Il pensiero e la volontà del Redentore risultano chiari e precisi dalle sue parole registrate nell'Evangelo: « Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes... » (*Mt*. 28, 18). E ancora: Qui vos audit me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me » (*Lc*. 10, 16).

La Parola divina passa dal Padre al Figlio Incarnato, Cristo, da Cristo agli Apostoli e ai loro successori, cioè alla Gerarchia della Chiesa, che continua la Mediazione di Cristo tra Dio e l'uomo per la salvezza del genere umano. Questa Mediazione culmina nel Papa, in cui Pietro continua ad attuare il mandato di Cristo: sciogliere e legare, confermare tutti nella fede, dirigendo la mistica nave della Chiesa verso il porto della salute eterna.

La missione della Chiesa è dunque la stessa missione di Cristo, suo fondatore: predicare la verità e la legge, distribuire la grazia, che è energia per realizzare l'una e l'altra: « Praedicate Evangelium omni creaturae... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... baptizantes eos... » (*Mt*. e *Mc*. in fine).

Il Cristianesimo è anzitutto comunicazione di verità, è Parola divina diretta all'intelligenza, facoltà suprema dell'uomo. Satana era caduto nell'abisso perchè « in veritate non stetit » (*Giov*. 8, 44);

i nostri Progenitori caddero anch'essi perchè posposero la Parola di Dio alla menzogna di Satana. La redenzione doveva cominciare dal risanamento dell'intelletto con l'appello alla Verità e cioè da un atto di fede nella Parola divina: « credere Deo ».

S. Agostino chiama l'atto di fede « initium salutis ». La creatura deve ritornare alla scuola di Dio con l'umiltà dell'intelletto. Qui è la profonda ragione del Magistero della Chiesa, a cui Gesù ha affidato il sacro deposito della rivelazione scritta e orale col preciso mandato di custodirlo, interpretarlo e predicarlo.

Magistero di origine e di diritto divino, come è evidente, e pertanto dotato di caratteristiche sovrumane. Cristo insegnava « sicut potestatem habens » (*Mt.* 7, 29) e sulle sue tracce e secondo il suo mandato la Chiesa insegna con autorità. Il suo non è solo *munus,* ma anche *potestas docendi,* per cui essa, a differenza di qualunque magistero umano, ha la facoltà di imporre la verità e di ridurre « in captivitatem... omnem intellectum in obsequium Christi » (*2 Cor.* 10, 5). Certamente Dio e la sua Chiesa non fanno violenza a nessuno e l'uomo è fisicamente libero di accettare o di rifiutare la Parola divina; ma moralmente è tenuto a rispondere con la fede sotto minaccia di perdizione. « Qui crediderit... salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur » (*Mc.* 16, 16).

Una sanzione eterna, per chi crede e per chi non crede, importa insieme con la divinità l'infallibilità del Magistero: Dio non può minacciare la dannazione a chi non aderisce alla sua Parola, se la Parola non fosse la Verità. Pienamente consapevole della sua altissima missione la Chiesa da venti secoli custodisce gelosamente il divino patrimonio della rivelazione, difendendone l'integrità e la purezza contro gli attacchi esterni e le aberrazioni interne: una battaglia bimillenaria, che ha avuto momenti tragici e ha fatto di molti cristiani i martiri, cioè i testimoni della Verità ad imitazione di Cristo, che davanti a Pilato aveva protestato con pacata fermezza: « Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati » (*Giov.* 18, 37).

Si deve a questo vigile ed energico Magistero della Chiesa se l'Idea cristiana, attraverso tempestose vicende e forti contrasti, ha potuto gettare radici in tanta parte del mondo, seminare tanta luce da creare una civiltà nuova e pervenire fino a noi intatta, sempre identica a se stessa, antica ma ancora fragrante di giovinezza, ben definita ma non chiusa, matura e costante, ma feconda e dinamica.

Questa Idea meravigliosa, sintesi del messaggio evangelico, rimane ancora oggi l'unica Parola valida, l'unica certezza sicura sulle

rovine di ideologie crollate, sui flutti irrequieti dello scetticismo, sulle laboriose conquiste della scienza. A questa Idea ricchissima, che il Magistero della Chiesa ha enucleato e distillato in formole dommatiche, è ancorato e si è alimentato il genio della letteratura e dell'arte, il genio del pensiero e dell'azione per le più belle e più degne conquiste dello spirito.

3. — Uno sguardo, anche solo sommario alla storia della Chiesa, basterebbe a convincere ogni uomo onesto dell'utilità, anzi della necessità del suo Magistero nel mondo. I secoli passati non mancano di reazioni e di crisi di fronte al domma predicato dalla Chiesa; ma le crisi più minacciose sono scoppiate nell'età moderna. La radice prima e comune di tutte è senza dubbio quel soggettismo antropocentrico, che si accese col movimento umanistico e si accentuò via via in tutti i settori del pensiero e della vita fino alle esasperazioni dell'Idealismo assoluto.

Sul piano religioso il soggettivismo si afferma in maniera drastica con Lutero. Fu lui che tentò per il primo di ridurre sistematicamente il Cristianesimo a una esperienza personale, mettendo l'uomo di fronte a Dio e alla sua Parola e sostituendo il Magistero della Chiesa col libero esame dei singoli, la dottrina della fede dommaticamente definita con un cieco sentimento di fiducia in Dio. Lutero cancellava così con un tratto di penna la mediazione della Chiesa, che da quindici secoli predicava con autorità sovrumana la Parola di Dio, Verità e Legge, e distribuiva la grazia per mezzo dei Sacramenti, che sono quasi una ramificazione dell'Umanità sacrosanta del Verbo Incarnato. Eliminando il mistero della Chiesa Lutero deformava il mistero di Cristo e della sua opera redentrice.

So che oggi, secondo una moda ormai dominante, si tenta di riabilitare anche Lutero: ma un approfondito studio della sua vicenda tumultuaria e del suo pensiero ribelle ad ogni legge, perfino a quelle della logica, porta necessariamente a un giudizio molto severo. Lutero ha disintegrato nella sua ideologia e nella sua azione la struttura essenziale della Chiesa di Cristo, che è un organismo teandrico, in cui si armonizzano l'umano e il divino, la personalità e la socialità, la fede e la ragione, la grazia e la libertà, sotto l'azione di Cristo, Capo invisibile del suo Corpo Mistico, e di Pietro vivente nel Papa, suo Vicario e Capo visibile di tutta la Chiesa, gerarchia e fedeli. Tale struttura è la garenzia dell'unità di fede, di disciplina e di culto. La frantumazione del Cristianesimo nella miriade di sette protestanti sparse oggi nel mondo, dimostra purtroppo quanto sia stato folle e

ingiustificato il gesto di Lutero! E il triste spettacolo della disgregazione protestante è anche una prova indiretta, ma luminosa della necessità della Chiesa gerarchica con la sua potestà di Magistero e di perfetta giurisdizione. Un Protestante sincero e onesto, meditando malinconicamente sulla divisione e confusione degli epigoni della riforma luterana, diceva recentemente che il Protestantesimo ha bisogno di un capo per trovare la via dell'unità di dottrina e di azione. E' la pacifica vendetta della verità e della storia. L'individualismo religioso, voluto da Lutero, è disperazione e avventura, in cui l'uomo può perdere Dio perdendo se stesso; la Chiesa gerarchica, fedele al mandato di Cristo, è vitalità organica, in cui le creature coscienti e libere diventano « *unum in Christo* », senza perdere la propria personalità.

Sul piano filosofico il soggettivismo ha avuto il suo paladino in Cartesio, che senza volerlo (e forse senza pensarlo!) è diventato il padre della filosofia moderna. Il suo pensiero, dominato da un dualismo provvisorio, apre la via all'immanentismo, già presente in Kant, ma trionfante in Hegel e nei suoi seguaci. Da questa marcia vittoriosa dell'io e del pensiero umano, dal secolo XVI al XIX, sono scaturiti tutti i sistemi naturalistici, i quali o negano Dio per affermare l'uomo o riducono l'uno all'altro per via di un ibridismo panteistico. Quattro secoli di crisi, in cui la Chiesa è venuta a trovarsi in conflitto con la coscienza moderna, che oggi si erige, in nome della libertà e dell'autonomia, contro il suo Magistero, che propone all'uomo in tono autoritario una verità definita e una legge inderogabile.

Nessuna meraviglia che l'attacco alla Chiesa docente venga dall'esterno in nome della libertà di pensiero, dell'autonomia della ragione e della coscienza, della creatività dello spirito, della incoercibile dialettica della materia. La Chiesa non teme questa persecuzione della penna, come non ha mai temuto le persecuzioni della spada; anzi essa trae sempre nuovo vigore dall'una e dall'altra. Ma teme piuttosto le infiltrazioni dell'errore nel suo organismo. Ora non si può negare che qualche soffio di soggettivismo abbia fatto breccia in casa nostra. L'Enciclica *Humani generis* ha dovuto fare il punto sulla questione del valore del Magistero della Chiesa nei vari settori dello scibile e richiamare clero e popolo all'adesione sincera e integrale non solo al domma definito, ma anche alle nostre tradizioni dottrinali, senza peraltro rigettare il sano progresso del pensiero.

In realtà si avverte qua e là, specialmente nelle file della nostra gioventù, un atteggiamento di critica e di gelosa autonomia di coscienza, che a volte determina vere e proprie crisi di fronte alle esi-

genze della fede e della disciplina ecclesiastica. Si vuol discutere con troppa disinvoltura sui dati della rivelazione, sulle formole dommatiche, sulle definizioni e le direttive del Magistero; si fa troppo affidamento sul proprio giudizio anche di fronte alla parola del Romano Pontefice e dei Vescovi; non si tiene nel debito conto il senso tradizionale della Chiesa col pretesto di aggiornamenti, che sanno di compromesso. Chi con cosciente umiltà uderisce alla dottrina comune e si preoccupa dell'ortodossia passa per integrista e retrivo, mentre si plaude con compiacenza a chi si apre a tutte le correnti e tende a scusare gli errori per seguire i capricci del progresso evoluzionistico e il conseguente relativismo, che elimina ogni principio assoluto nell'ordine teoretico e nell'ordine pratico.

Agli aggressori esterni e ai novatori progressisti di casa nostra noi rispondiamo con serena franchezza.

Anzitutto contestiamo l'autonomia assoluta dell'uomo, di marca kantiana. Tale autonomia è assolutamente propria di Dio, Causa Prima infinita, indipendente. Ogni ente fuori di Lui è condizionato nell'essere e nell'agire; se a dimostrare questa condizione dell'universo e dell'uomo in particolare non fossero sufficienti le ragioni metafisiche, potrebbe bastare l'esperienza personale di ciascuno. L'Esistenzialismo genuino di Kierkegaard (senza le deformazioni di Heidegger, di Jaspers e di Sartre) mette a nudo l'insufficienza dell'essere creato, che nella coscienza dell'uomo si rivela come inquietudine e angoscia, e quindi come implicito appello al Trascendente, molto simile a un atto di fede. Insufficienza e inquietudine del resto già gridate da S. Paolo (Lettera ai Romani, 7, 15 ss.) e da S. Agostino e pacatamente anatomizzate da S. Tommaso.

Se non si può parlare di una vera esigenza del soprannaturale, sul piano metafisico, è lecito richiamare il capitolo dell'Aquinate sul desiderio naturale di Dio e anche il disagio dell'uomo caduto sottolineato da Blondel, sul piano psicologico.

Nonostante la sua intelligenza e la sua libertà, l'uomo ha un'autonomia limitata e se scende nelle profondità del suo spirito non può non sentire quel disagio che si traduce in appello a un Altro, che solo può saziare la sua sete infinita di luce e di amore.

La rivelazione e la grazia divina sono un legittimo e fecondo innesto sullo spirito umano per integrarlo, potenziarlo ed elevarlo alla sfera trascendente a cui Dio l'ha destinato.

La millantata creatività dello spirito è una pericolosa illusione: non è l'uomo che crea, ma soltanto Dio. Distaccato da Dio l'uomo disfà e cade nel nulla; ancorato e subordinato a Dio diventa capace

di conquistare la verità e l'ebbrezza della conquista è una certa partecipazione all'atto creativo di Dio.

Nè si obietti contro il Magistero divino il pericolo della ragione e della libertà umana. Qui risponde la storia. La Chiesa da venti secoli presenta, con pienezza d'autorità, la verità alla ragione e la grazia alla libera volontà. Pur avendo interesse a tutelare i diritti della verità e della grazia, mai ha umiliato la ragione e la libertà, anzi ne ha difeso sempre il valore contro le negazioni provenienti da scuole filosofiche antiche e recenti. Il Concilio Vaticano ha riaffermato il valore della ragione umana nel secolo di Kant, padre del Razionalismo, ma anche dello scetticismo, che porterà alla squalifica della ragione nelle correnti volontaristiche (*Schopenhauer*) e intuizionistiche (*Bergson*).

Non è il Magistero della Chiesa che mortifica la ragione e la libertà umana, ma è la pseudo-civiltà moderna che manomette e massacra l'una e l'altra. La stampa, il cinema, la radio, la televisione ipotecano intelletto, sensi e volontà, impedendo all'uomo di pensare con la propria testa e di agire secondo la propria coscienza. Il conformismo supino non c'è nella Chiesa di Cristo, paladina della verità e della libertà, ma soltanto là dove domina l'indifferentismo religioso, l'ateismo e la persecuzione della Chiesa da parte di una dittatura, che con la violenza e la menzogna deforma le coscienze e massacra la dignità della persona.

Ma c'è l'aspetto positivo del Magistero della Chiesa, che ne dimostra la fecondità e l'efficacia nel campo teoretico e pratico.

Due frutti principalmente maturano senza interruzione sull'albero secolare della Chiesa docente: la Teologia e la Santità. La Teologia fiorisce sui dati della divina rivelazione, sotto la luce e la guida del Magistero, e si sviluppa una trama organica di pensiero divino e umano, che armonizza le profondità del mistero con le esigenze della ragione temperate dall'umiltà della fede, e costruisce un faro che illumina tutti i settori dello scibile e della vita umana. Se è vero che la Teologia è connubio del divino e dell'umano, dell'eterno e del temporale, dell'infinito e del finito, tutto si riduce alla Teologia, che è una *Weltanschauung* integrale, come è facile rilevare nell'opera grandiosa di S. Tommaso d'Aquino, che sostanzialmente resta sempre viva come la stessa Idea cristiana. La Teologia così intesa è l'irradiazione del mistero di Cristo, del suo teandrismo, che continua nel mistero della Chiesa, Teologia vivente. Accanto alla Teologia si è sviluppata la filosofia cristiana, che per la sua solidità e compattezza logica, per il suo senso realistico agganciato alla concezione dell'essere distinto dal pensiero, resta ancora in piedi tra i marosi, come un porto

di sicurezza per tutti i delusi dalle stravaganti avventure della filosofia moderna.

L'altro frutto della Chiesa docente è la Santità, che è la Teologia vissuta. Il Santo è il testimone della Verità divina che aderisce con tutta la forza del suo intelletto e della sua volontà alla Parola di Dio predicata dalla Chiesa e ne traduce le ricchezze in atti concreti di santità e di apostolato per la salvezza del mondo. Qui la Teologia da contemplazione diventa itinerario di perfezione e di deciso orientamento verso il fine supremo dell'uomo. Come la Teologia così la Santità non rinnegano la natura umana e i suoi valori, ma ne potenziano le facoltà nel contatto e nell'unione con Dio.

Nessuno è più saggio e più libero di un Santo: pensate a S. Francesco d'Assisi.

Il Magistero della Chiesa dunque non è un bavaglio o un cilizio per la ragione e per la libertà umana nè un dispotico esercizio di arbitraria autorità sulla personalità dell'uomo e sulla vita domestica, civile e politica del mondo. Ma è una benefica effusione di luce divina sulle coscienze così spesso sconvolte e smarrite, un efficace richiamo della società al senso di una legge superiore con sanzione eterna e soprattutto un appello a Dio, fonte dell'essere, della verità e dell'amore, che supera la legge e fa degli uomini la famiglia del Padre che è nei cieli e ha donato al mondo il suo Unigenito per la salvezza di tutti.

Siamo alla vigilia di un Concilio Ecumenico: l'incantevole Papa Giovanni XXIII l'ha pensato, non senza divina ispirazione, l'ha voluto e ne avvia personalmente la realizzazione. La cosa è così grande che basta a colmare e glorificare un Pontificato.

I tempi sono maturi. Il secolo ventesimo, il secolo delle due guerre mondiali, il secolo della rivoluzione sociale, il secolo della crisi e delle fratture, delle conquiste astrali e del pauroso smarrimento intellettuale e morale, questo secolo, sotto certi aspetti paradossale fino all'assurdo, avrà il suo Concilio. La Città Eterna accoglierà centinaia di Vescovi, provenienti da ogni parte del mondo, circondati da insigni rappresentanti della cultura ecclesiastica che si uniscono in nome di Cristo, attorno al suo Vicario per discutere e decidere, sotto la luce dello Spirito Santo, di tutti i problemi che riguardano la vita della Chiesa a contatto con la vita del mondo moderno.

Nessun congresso mondiale può reggere al paragone di un Concilio Ecumenico per risorse di dottrina, per senso di disciplina e di libertà, per efficacia di deliberazioni. Credenti e non credenti guarderanno con ansia a questo Concilio, che inciderà infallibilmente sull'itinerario della Chiesa e sulle sorti del mondo.

La storia dei Concili Ecumenici, dimostra la straordinaria efficacia e il potente influsso di queste grandi assise della Chiesa sul pensiero e sulla vita non solo dei cristiani, ma anche di quelli che son fuori della casa del Padre e dell'ovile di Cristo. Basta ricordare il Concilio di Nicea (325) che suscitò una fioritura meravigliosa di Teologia e di Santità: quello fu il secolo d'oro della Patristica. E il grande Concilio di Trento eresse in 18 anni il baluardo contro la pseudoriforma luterana, e pose la Chiesa martoriata e mutilata sulla via di una stupenda ripresa nella fede e nei costumi.

Questi richiami sono fondamento e motivo delle migliori speranze per il prossimo Concilio Vaticano II. Questo Concilio dimostrerà ancora una volta che la fondazione della Chiesa è uscita dalle profondità della sapienza e dell'amore di Dio; che il Magistero della Chiesa è parte essenziale del messaggio evangelico e segno tangibile della presenza di Cristo in seno all'umanità. Bisogna sensibilizzare il mondo distratto e smarrito perchè si metta in ascolto: Dio sta per parlare e lancerà ancora una volta, per mezzo della sua Chiesa, l'appello accorato all'unità, alla verità, alla giustizia, all'amore, alla pace.

Ci vorrebbe la voce d'un Profeta come Isaia, come Giovanni Battista, che risonasse potente nel tragico deserto del mondo affollato, nell'angosciosa solitudine delle coscienze; udite, o uomini, preparate le vie del Signore. Ma fortunatamente c'è Pietro, che nell'augusta persona del Papa Giovanni XXIII f.r., si avanza fiducioso tra la folla degli smarriti e dei dubbiosi e si getta ai piedi di Cristo, Luce e Vita, ripetendo, per tutta la Chiesa, per tutta l'umanità, la protesta più degna di un'anima che non vuol perdersi: Signore, non sappiamo rivolgerci ad altri: Tu solo hai le parole di vita eterna!

POSTILLA

Questa mia conferenza ha messo un po' a rumore il campo protestante all'estero, come risulta specialmente dal *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (5 dic. 1960) e dal *Sonntagsbatt* (18 dic. 1960). Nel primo c'è un lungo articolo del Sig. Schmitz Van Vorst, che con qualche punta di banale ironia mostra di sapere che io son nato nei pressi di Lucera fondata (?) da Federico II per dedurne che, come tutti i popoli dell'Europa meridionale, io non sono in grado di comprendere gli sviluppi religiosi d'Oltralpe! Difatti mi attribuisce una ingenua confusione tra Chiesa e cultura, una specie di fideismo a scapito della ragione, mettendomi in contrasto nientemeno con Pio XII, Leone XIII e il Concilio Vaticano... I lettori intelligenti della mia conferenza e delle mie non poche pubblicazioni rideranno di questa amenità del Sig. Schmitz, il quale veramente dovrebbe rallegrarsi del mio supposto « *fideismo* », perchè in questo sarei d'accordo con Lutero, il quale riduce tutto alla fede, buttando a mare la ragione (da lui elegantemente denominata « meretrice del diavolo »).

Ma c'è di peggio: Mons. Parente si è scagliato con veemenza contro Lutero, deplorando la tendenza a riabilitarlo. Poi domanda che cosa ha studiato Mons. Parente su Lutero per parlare in quel modo e ricorda che Lutero appartiene più al medioevo che all'età moderna e che il suo movimento è una reazione dell'Europa del nord contro l'Europa del sud infetta di razionalismo. Come se il tema della mia conferenza esigesse un'esposizione integrale della riforma luterana e cose annesse. Un altro appunto critico: citando il versetto dell'Evangelo « chi crederà sarà salvo, chi non crederà sarà condannato », io avrei ridotto la fede a un assenso obbligatorio dell'intelletto, prescindendo dalla grazia (stavolta mi fa convertire dal fideismo al razionalismo!). Quanto all'azione della grazia sull'atto di fede, rimando il Sig. Schmitz alla mia *Anthropologia supernaturalis*: gli ricordo poi che la grazia (che i luterani negano) non toglie all'uomo la libertà e quindi la responsabilità dei propri atti. Nel passo citato della mia conferenza tutto questo è sottinteso e si vuole sottolineare la minaccia di Gesù a chi non crede alla sua parola per dimostrare che il suo Magistero, ereditato dalla Chiesa, dev'essere infallibilmente vero.

Nell'ultima parte dell'articolo si tocca il colmo. La preparazione al prossimo Concilio ha creato un clima irenico, in cui si inserisce anche il Papa Giovanni XXIII, il quale in un recente discorso ai Sacerdoti, parlando delle Lettere di S. Pietro, avrebbe riconosciuto l'autocefalia delle prime chiese cristiane e il Sacerdozio esteso a tutti i fedeli. Così il Papa darebbe ragione a Lutero e ai suoi seguaci, correggendo il discorso di Mons. Parente! ... A parte l'Europa del nord o del sud, io credo che neppure Lutero perdonerebbe al Sig. Schmitz simili storture.

Quanto all'altro articolo (*Sonntagsblatt*) noto subito un tono di inopportuna esagerazione con alcune gratuite insinuazioni. La mia conferenza sarebbe il più forte attacco a Lutero e alla sua riforma, attacco che naturalmente poteva venire dall'ambiente del Card. Ottaviani e del S. Uffizio, in opposizione alle correnti ireniche favorevoli all'unione delle chiese cristiane ecc. ecc.

All'uno e all'altro articolista dico anzitutto, con tono di pacata protesta, che io non ho parlato come Assessore del S. Uffizio, ma come semplice studioso e insegnante di Teologia da oltre trenta anni negli Atenei Romani. In questa seconda veste assumo intera la responsabilità della conferenza al Laterano e di tutte le altre che ho fatto e soglio fare in Italia e all'estero.

In secondo luogo io non ho parlato ai membri della Commissione Preparatoria del Concilio, come afferma falsamente il *Sonntagsblatt,* ma a un uditorio di cattolici di ogni ceto.

Stando al tema ho parlato del Magistero della Chiesa e della sua necessità secondo l'Evangelo di Cristo e la divina Tradizione. L'argomento mi portava necessariamente a difendere quel Magistero contro i suoi negatori, primo fra tutti Lutero.

Il mio giudizio su Lutero non è arbitrario, ma fondato sugli scritti stessi del riformatore, che ho consultato direttamente, pur tenendo conto della difficoltà che presenta il pensiero di Lutero per la sua mobilità proteiforme. Cito qualche testo. La Chiesa o Cristianità non è affatto visibile, ma tutta spirituale: « Die Christenheit sei ein geistilich vorsammlung der seelenn in einem glauben ». Di una chiesa visibile non c'è traccia nella S. Scrittura: « Von disser kirchen wo sie allein ist stet nit ein buchstab in der heyligenn schrifft das sie von Got geordenet sey ». (Opere ed. Weimar, 6, 296).

La Gerarchia ecclesiastica non ha origine divina prima di tutto perchè tutti i fedeli cristiani in forza del battesimo e della fede sono uguali e formano un popolo cristiano e sacerdotale insieme (ibid. 407); poi perchè « hoc sacramentum (ordinis) Ecclesia Christi ignorat, inventumque est ab Ecclesia Papae » (ibid. 560). Per conseguenza la Chiesa non ha altro Capo che Cristo: « Auss dem allen folget dass die

erste Christenheit die allein ist die warhafftige kirch mag und kan kein heubt auff erden haben und sie von niemant auff erden noch Bischoff noch Bapst regirt mag werden sondern allein Christus ym hymmel ist das heubt und regiret allein (ibid. 297).

Inoltre Lutero mutila e sconvolge il regime sacramentale della Chiesa, affermando che « unum solum habent sacrae litterae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus » (Weimar, 6, 86) e concedendo soltanto dei « signa sacramentalia », che riduce ora a tre (Weimar, 6, 501), ora a due (Weimar, 2 754). Per conseguenza egli deforma anche il mistero della redenzione di Cristo e della sua grazia rigenerante, creando l'estrinseca giustificazione per via di « imputazione » e l'assurda figura del « santo-peccatore ».

E ora qualche giudizio di storici tedeschi, cattolici e protestanti.

H. Grisar, S.J., *Lutero, la sua vita, le sue opere,* XVII, n. 3: « Il tragico destino dell'idea di Chiesa vagheggiata da Lutero... ha indotto taluni dotti protestanti moderni a pensare con verità che nel sistema di Lutero non vi è posto per una chiesa ». J. Lortz, *Geschichte der Kirche* in *Ideengeschichtlicher Betrachtung,* Münster, 79, II, 5-6: « Con la causalità assoluta di Dio è fondato anche un concetto di Chiesa completamente nuovo... Tale concetto è sempre rimasto un po' oscuro e ondeggiante. Ma, comunque, a partire dalla sua disputa di Lipsia del 1519, la Chiesa nel senso tradizionale fu del tutto negata ».

H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento,* vol. I, l. II, c. 1: « Lutero fa di una sua esperienza religiosa del tutto individuale il punto fondamentale di una teologia della salvezza ormai fuori delle linee della fede cattolica. Da tale dottrina scaturisce poi, negli anni che seguiranno, un nuovo concetto della Chiesa... Essa infatti non è più l'istituzione fondata da Cristo perchè sia tramite di grazia e salute, ma la comunità dei predestinati... Ciò che di essa vediamo non sono altro che comunità il cui ordinamento non poggia sul diritto divino, ma solo sul diritto positivo. Cade così la dottrina del primato papale... della gerarchia... cade il sacerdozio... il sacrificio della Messa. Fondandosi sulla S. Scrittura, come sulla base che è per lui l'unica della teologia, Lutero intende dare la prova che la Chiesa sotto la guida dei Papi è ormai da secoli su di una falsa strada... La svolta copernicana in senso individualistico aveva raggiunto la sua piena attuazione ». (N.B. Lo Jedin appoggia questo suo giudizio agli scritti di cattolici come Denifle, Grisar, Lortz, e di protestanti come Scheel, Holl, Vogelsang, Seeberg).

Senza continuare le citazioni, voglio credere che i miei due critici tedeschi devono onestamente riconoscere che il mio giudizio su Lutero (di cui ho studiato e meditato il dramma psicologico con molta pena) e la sua dottrina è ben fondato e non meritava davvero i loro inopportuni commenti; soprattutto non poteva essere interpretato come una manovra contro i tentativi irenici per la riunificazione dei cristiani separati. Tutt'altro. Forse nessuno come me ha auspicato e desidera la fine della penosa divisione dei seguaci di Cristo. Ma ho pensato sempre che l'unità non si fa soltanto sul piano della carità fraterna, ma anche e anzitutto su quello della verità, la quale non può poggiare su affermazioni contraddittorie. L'unione fatta a base di contraddizioni non porta all'unità, che è legge di vita, ma alla confusione, che è legge di morte. Il S. Uffizio col Decreto « De motione oecumenica » non ha precluso la via, ma ha dato le norme sapienti per una riunificazione ragionevole, cui aspirano non solo i Cattolici, ma anche moltissimi fratelli separati. Caro Signor Schmitz, l'« Arcivescovo », che ha sottolineato gli errori di Lutero, presenta nel suo stemma le parole di S. Paolo: « *Veritatem facientes in caritate* ». Esse segnano il retto itinerario verso l'unico ovile e l'unico Pastore: l'anelito del Cuore di Cristo e di ogni suo vero seguace.

P. Carlo Boyer, S.I.
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Segretario Generale della Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino

IL CONCILIO DI NICEA E IL DOGMA DELLA SS. TRINITA'

Il concilio di Nicea, il primo dei concili ecumenici, si può dire anche il più importante di tutti, perchè definì in un momento critico il più alto e il più fondamentale dei dogmi cristiani. Sia nel suo svolgimento, sia nelle tempeste che suscitarono i suoi avversari, ebbe l'appoggio eroico dei più santi vescovi e del popolo cristiano. L'ardore dei fedeli per proclamare il primo dei misteri entusiasmava alla distanza di quattordici secoli, Enrico Newman, il quale, vedendo il passo sicuro e maestoso della Chiesa di quel tempo, esclamava: « Incessu patuit dea ». Divina si rivelò dal suo portamento.

S. Giovanni l'evangelista aveva confessato in Gesù il Verbo fatto uomo « Il Verbo si fece carne e abitò fra noi ». (*Ioan,* 1, 14) i primi cristiani cantavano inni a Cristo Dio, come riferisce Plinio (*Epist.* 10, 96, 7). Ma Cristo non sarebbe Dio se il Verbo non lo fosse. Ora, il Verbo nella formula battesimale era nominato col Padre e con lo Spirito Santo come uguale all'uno e all'altro. Così la fede dei fedeli nella divinità di Cristo esigeva la fede nella divinità del Verbo e questa conduceva alla trinità delle persone in Dio. La vita cristiana, espressa nella liturgia si svolgeva in conformità a quel mistero nella semplicità della fede.

I dotti però riflettevano sul mistero, e fin dal principio alcuni tra di loro, sconcertati dalla sua altezza, cercarono interpretazioni più confacenti alle consuetudini dell'umana ragione. Vennero gli agnostici, venne Origene; si costuì un subordinazianismo che non rispettava l'uguaglianza iscritta nella forma battesimale; e seguendo quella deviazione si pervenne alle negazioni di Luciano d'Antiochia, che il suo martirio smentì, ma che persuasero i suoi discepoli e tra tutti l'audace Ario.

Mentre con gli errori precedenti non si voleva mettere il Verbo fuori della divinità, la dottrina di Ario non gli concedeva il nome di Dio che dopo averlo vuotato del suo senso. Secondo lui, solo il Padre era Dio; nel Padre soltanto esisteva la natura divina incomunicabile. Gli altri esseri, compreso il Logos, non potevano essere se non pure creature, tirate dal nulla. Era la negazione del mistero della Trinità; restava soltanto il Dio che può conoscere la ragione, il chè ancora si deve dire con riserva, perchè la ragione ignora bensì la Trinità, ma non la nega.

Conosciamo l'idea d'Ario dalle relazioni dei suoi avversari e dai frammenti che sono scappati alla distruzione. Questi sono chiari ed espliciti. Citiamo questo passo della sua Thalia: « Dio non fu sempre Padre. Un tempo fu in cui Dio era solo e non era ancora Padre ma dopo fu fatto Padre. Nè il Figlio ci fu sempre. Siccome tutto viene dal nulla e che tutte le cose sono create e fatte, lo stesso Verbo di Dio fu fatto dal nulla. Fu un tempo quando egli non c'era e non era prima di essere fatto, ma anche lui ebbe inizio quando fu creato ». (*Thalia,* in S. Atanasio, Orat. I[a] contro Arianos, n. 5 MG 26, 31). Non si poteva insistere di più per dire che il Verbo è una creatura e che non è eterno. Tanto la Trinità divina quanto la divinità di Cristo sono negate. E l'autore di quelle negazioni si presentava pieno di fiducia in se stesso. Così parlava nella medesima *Thalia*: « Ecco quello che ho imparato dai sapienti, bene educati, istruiti da Dio, bravi in ogni cosa. Io camino sui loro passi, camino come essi, io di cui tanto si parla, che tanto ho sofferto per la gloria di Dio e che ho ricevuto da Dio la sagezza e la scienza che possiedo » (Ibid.).

Un fatto è certo: a Alessandria, i discorsi di Ario apparvero come una novità e fecero scandalo. Il vescovo Alessandro li condannò e li fece condannare prima dall'assemblea del clero Alessandrino e poi da un concilio di cento vescovi Egiziani. Una piccola minoranza però del clero e due vescovi, Secondo di Ptolemaide e Theonas de Marmarica, presero il partito di Ario. Questi andò a cercare appoggi fuori di Alessandria, fu ben accolto da Eusebio di Nicomdia che egli chiamava suo colluciano, perchè anche lui fu discepolo di Luciano d'Antiochia. L'intrigante Eusebio entrò in azione, moltiplicò le lettere ai vescovi supplicandoli di sostenere Ario contro Alessandro, ed ebbe presto fatto di costituire un partito con sostegno del quale Ario tornò ad Alesandria e con discorsi, poemi e canzoni, guadagnò a se molta gente del popolo, principalmente donne e marinai, e creò grande confusione ed agitazione a Alessandria.

Fu allora che l'imperatore Constantino entrò in scena. Egli tornava vincitore dalla guerra contro Licinio, desideroso di pace, e fu

contrariato di trovare la discordia nella Chiesa. Da prudente politico pensava che le lotte religiose disturbano gli Stati e si preoccupò di placare gli spiriti. Indirizzò una lettera a Alessandro ed a Ario, esortandoli ambedue ad andar d'accordo, sopportando pazientemente le loro differenze su questioni sottili e di poca importanza. Così giudicava l'imperiale neofita, dimostrando scarsa conoscenza della fede. Poi mandò ad Alessandria il vescovo di Cordova, Osio, il quale capì la gravità della disputa e la difficoltà di finirla. Constantino gli diede ascolto e per risolvere quella questione, con qualche altra che anche divideva i fedeli, decise di riunire un grande concilio.

Eusebio lo storico dice semplicemente che Constantino, per opporre al nemico della Chiesa una divina falange, adunò un concilio gene- (*De vita Constantini,* l. 3, c. 6. MG. 20, 1060). Qual senso dare a quella parola: « adunò », συνεκρότει? Nè quella parola, nè il contesto obbligano a dare all'atto di Constantino il valore di una convocazione nel senso giuridico dell'espressione. L'imperatore domandava o tutt'al più ordinava ai vescovi di riunirsi per trattare le questioni che li dividevano e dare la pace alla Chiesa ed insieme allo Stato. (Cfr. P. Camelot, O.P., *Conciles oecuméniques des IV et V siècles* pp. 50-51 in *Le Concile et les Conciles,* Chevetogne, 1960). Non intendeva di essere il loro superiore nel campo della fede, nè di dare alla loro riunione un'autorità dottrinale che essa di per se non avrebbe avuto. I vescovi accettarono l'iniziativa dell'imperatore come un favore fatto alla Chiesa. Come gli altri l'accettò il Papa Silvestro a chi Alessandro, l'avversario d'Ario, aveva mandato la lettera in cui diceva che gli erori ariani giustificavano le eresie passate e preannunziavano l'Antecristo (*P.G.,* 18, 576). L'autorità del concilio restava quella dei vescovi e del papa. L'imperatore lo rendeva possibile con la sua autorità nelle cose temporali e con i mezzi che egli solo poteva procurare. Servendosi così la Chiesa, il primo imperatore cristiano era l'istrumento della Provvidenza. Non era ancora il caso di parlare di cesaropapismo, e si può accettare quel giudizio del panegirista Eusebio dicendo che « sulla terra il solo Constantino sembrava il ministro di Dio capace di procuare quel bene ». (*De Vita Constantini,* l. 3, c. 5. MG 20, 1060). Infatti, chi avrebbe potuto come Constantino mettere a disposizione dei vescovi le vetture della posta imperiale o, dove questa mancasse, i cavalli necessari per il viaggio? La città del concilio fu scelta vicino a Nicomedia, residenza dell'imperatore, ed aveva, come rammenta Eusebio, un nome derivato da vittoria, Nicea. I vescovi vennero dall'Egitto, dall'Asia Minore, dalla Syria, dalla Libia, dall'Africa Romana; dalla Gallia venne il vescovo di Die; dalla Spagna, il celebre Osio; uno dalla Calabria; alcuni dalle frontiere dell'impero, Persia,

Caucaso, Armenia. Il papa Silvestro si fece rappresentare da due sacerdoti Romani.

Quanti erano i Padri del concilio? Eusebio dice: più di 250; Atanasio, 300 più o meno; Constantino, il Papa Giulio, più di 300. Poi si precisò a 318 e quella cifra divenne tradizionale. Duchesne ed altri dicono che si era forzato un po' per arrivare a 318, perchè questo era il numero dei servi d'Abraham contro i re rapitori di Loth. Ma perchè non si sarebbero fermati a 300, che è il numero dei soldati che scelse Gedeone e che trombettando e rompendo le loro anfore gli diedero la vittoria?

Eusebio descrive così la prima seduta del concilio. Nella più ampia sala del palazzo, erano disposte sui due lati le sedie dei vescovi, lasciando vuoto il mezzo. I Padri presero posto e aspettarono l'imperatore. Presto entrarono uomini di corte, tutti cristiani. Un segnale fu dato per annunciare Constantino. Allora, dice Eusebio, « tutti si alzarono in piedi, e lui si avanzò nel mezzo della sala, come un celeste angelo di Dio. Vestiva di porpora, ornata d'oro e di pietre preziose, più alto di tutti, bello e maestoso. Arrivato al suo posto in cima alla sala, aspettò per accomodarsi un segno dei vescovi e allora si sedette su una sedia d'oro e tutti sedettero ».

Studi recenti hanno confermato l'istoricità dei documenti citati dall'autore della *Vita di Constantino*. Ecco dunque come cominciava il discorso latino dell'imperatore: « Carissimi, questo era il colmo dei miei desiderii di poter gioire un giorno della vostra presenza. Poichè il mio desiderio è sodisfatto, ringrazio Dio, il Re di tutti, che oltre tanti atri benefici, mi ha dato di vedere il più grande dei beni, e cioè di vedervi riuniti tutti insieme e, per una comune collaborazione, d'accordo in una e medesima sentenza ». E così finiva: « Fate dunque in modo, carissimi ministri di Dio, servi fedeli del nostro comune Signore e Salvatore, di sopprimere quanto prima le cause del vostro disaccordo, e di sciogliere senza ritardo con le leggi della pace tutti i nodi delle vostre controversie. In quel modo farete cosa gratissima al supremo Dio di tutti e procurerete un immenso beneficio a me, che sono con voi il Suo servitore ».

Della deliberazione conciliare, Eusebio dice molto poco. Tutto intento ad esaltare il suo eroe, si contenta di riferire che, sul principio, accuse e lamentele s'incrociavano e che allora « l'imperatore, ascoltando tutto con estrema pazienza fissava la sua attenzione sulle proposizioni proposte; formulando e chiarendo quello che si diceva dalle due parti, conciliò a poco a poco i contendenti più ostinati. Parlava a tutti con calma, servendosi del greco, che non ignorava, e si mostrò

pieno di suavità e di amabilità, portando gli uni alla sua sentenza con la forza delle ragioni, pregando e piegando gli altri, lodando chi diceva il giusto, incitando tutti alla concordia, finchè li feci tutti concordi e unanimi sui punti prima disputati ».

Di quei complimenti possiamo forse ritenere che Constantino manifestava il suo desiderio di un accordo e che appogiava volentieri le formule più vicine alle credenze popolari.

Ma consultiamo un altro testimonio che anche lui fu presente al concilio e che vide nel concilio molto più il trionfo della fede che non quello dell'imperatore e che a quel trionfo aveva molto contribuito, il grande Atanasio. Aveva accompagnato il suo vescovo Alessandro, di cui era il diacono e a chi succedette nel 328 sulla sede di Alessandria. Scrivendo ad un amico, venticinque anni circa dopo il concilio, egli racconta come andò la discussione. Egli dà agli Ariani il nome di Eusebiani — principalmente da Eusebio di Nicomedia, ma anche probabilmente da Eusebio di Cesarea —. Questi, dice egli « si ostinavano nella loro impietà e tentavano di lottare contro Dio stesso; e quello che dicevano era pieno d'impietà. I vescovi riuniti, — più o meno trecento —, li pregarono con dolcezza e con estrema cortesia di dire le loro ragioni e di darne pienamente dimostrazione; appena però vollero parlare, apparirono a tutti degnissimi di condanna e si misero a disputare tra di loro, e poi vedendo la difficoltà della loro eresia, tacquero, confessando col loro silenzio la vergogna della loro sentenza. Perciò i vescovi scartando le parole che quelli avevano inventate, esposero contro di loro la fede vera ed ecclesiastica ». (*De decretis Nicenae concilii,* n. 3. PG. 25, 419). Sembra che si debba rappresentare così le cose. Sul principio, ci fu la altercazione confusa e rumorosa di cui parla Eusebio, mentre gli Ariani si opponevano agli altri. Pochi però erano gli Eusebiani. Gli altri vescovi, che Atanasio sembra indicare col numero più o meno trecento, senza includervi questi Eusebiani, domandarono pacatamente agli oppositori di presentare i loro argomenti. Ben presto gli Ariani furono ridotti al silenzio. Atanasio pensa che videro nel concilio l'inconsistenza della loro posizione. Cessata l'opposizione aperta, si passò a formulare la vera dottrina.

Ma durante quella formulazione durava ancora la pertinacia degli Eusebiani, i quali interpretavano nel loro senso le parole che i Padri del concilio sceglievano per esprimere il dogma. Si trattava di definire che il Verbo non è una creatura, ma l'eterno Figlio di Dio, e vero Dio. Le professioni di fede già in uso contenevano quella verità, ma gli Ariani trovavano il modo di ammetterle, cambiandone il significato. Eusebio di Cesarea propose la formula della sua Chiesa, quella,

come egli dice, che veniva dai suoi predecessori, che stava nella Scrittura, che aveva servito al suo battesimo. Essa diceva: « Credimus ... in unum Dominum Jesum Christum, Dei Verbum, Deum ex Deo, θέον ἐκ θεοῦ ». Ma i Padri si resero conto che gli amici di Ario (e non necessariamente lo storico Eusebio) volevano capire a modo loro quelle parole: « ex Deo », cioè nello stesso senso che anche le creature sono da Dio. « Vista la loro astuzia e malizia, dice Atanasio, i Padri furono costretti di spiegare più chiaramente che cosa si dovesse capire con le parole « ex Deo ». Perciò scrissero che il Figlio è dalla sostanza di Dio, « ex Dei substantia », ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ. Certo, le altre cose sono create da Dio; ma non sono dalla sostanza del Padre; vengono dal nulla; solo il Figlio viene dalla sostanza del Padre.

Con quella aggiunta, la vera dottrina era già salva, poichè la sostanza divina non si può dividere; se si comunica, si comunica nella sua pienezza e infinità, sicchè colui che la comunica e colui a chi è comunicata sono in possesso della medesima sostanza, sono consostanziali. Ebbene i Padri furono obbligati di venire a questa precisazione per tagliar corto ad una nuova scappatoia degli Ariani. Ecco dunque come si venne a scrivere la parola decisiva che fece poi tanto rumore, ὁμοούσιον. I Padri volevano scrivere che il Verbo, secondo la Sacra Scrittura, è la virtù e l'immagine del Padre, in tutto somigliante al Padre, eterna, immutabile, inseparabilmente nel Padre. Trattandosi di parole della Scrittura, gli Eusebiani non osavano rifiutarle; ma furono sorpresi mormorando tra di loro, che appunto quelle parole potevano convenire anche a noi, e che conseguentemente non mettevano il Verbo al di sopra delle creature. Non siamo forse anche noi, secondo le Scritture, virtù e immagine di Dio? S. Paolo dice: « Homo imago et gloria Dei est » (*I Cor.* XI, 7) e si legge nel libro dell'Esodo: « Egressa est omnis virtus Domini ex terra Aegypti ». (*Esod.* XII, 41) Vista quella malizia, i Padri, dice Atanasio, dovettero prendere dalla Scrittura la loro sentenza ed esprimere più chiaramente ciò che avevano già detto e finalmente scrivere che il Figlio è consostanziale al Padre, per significare che il Figlio non è soltanto somigliante al Padre, ma che ha dal Padre di essere la stessa cosa, tanto è somigliante, e dimostra che la somiglianza e l'immutabilità del Figlio sono del tutto diverse da quella imitazione che noi possiamo raggiungere con la virtù, osservando i comandamenti ». (*De Decretis Nicenae synodi,* n. 20 PG, 25, 451)*Homooúsion* non era una parola nuova. Paolo di Samosata se ne era servito per negare la distinzione delle persone nella divinità e perciò la parola fu rigettata dal concilio di Antiochia nel 268. Ma prima del Samosatense, Origene aveva usato l'homoousion e certo è che

egli non confondeva le tre persone divine. La Chiesa Romana lo raccomandava. Sempre prima della condanna del Samosatense, il papa Dionisio aveva mosso questione al suo omonimo di Alessandria, perchè questo non lo aveva adoperato, nella sua polemica contro i Sabelliani. Si era riunito a Roma un sinodo che aveva biasimato quella omissione dell'*homoousion*. Dionisio di Alessandria rispose che non aveva adoperato la parola, ma che ne ammetteva la dottrina: « Confesso, diceva egli, di non aver trovato nè letto quella parola nelle Sacre Scritture, però gli argomenti che aggiungevo e che i miei avversari hanno passato sotto silenzio non sono diversi da quella sentenza ». Atanasio, *De synodis*, 44, PG, 26, 770). Perciò Atanasio dice esplicitamente che i Padri Niceni, a scrivere l'homoousion furono spinti dall'esempio dei Padri precedenti. (*Ibid.*, 43).

Il simbolo fu dunque così espresso: « Crediamo un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè, dalla sostanza del Padre: Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non fatto, consostanziale al Padre ».

Tutti i Padri firmarono quella fede, eccettuati due, Secondo di Tolemaide e Theonas di Marmarica. La firmò Eusebio di Nicomedia; la firmò l'altro Eusebio, lo storico di Cesarea, e questi dopo aver tentennato e ottenuto spiegazioni che lo persuasero. Egli scrisse ai suoi diocesani per spiegare le aggiunte fatte dal concilio al simbolo di Cesarea e la propria approvazione: dice di aver ammesso l'espressione « dalla sostanza del Padre », perchè non significava una divisione della sostanza del Padre, e di aver ammesso la parola « consostanziale » per non allontanarsi dalla vera dottrina. Anzi, spiegava questa ultima parola con espressioni di cui il senso ovvio è ortodosso, cioè che il figlio « non è d'una altra sostanza, se non da quella del Padre ». (*Epist.* 7, PG. 20, 1342). Però ciò che sappiamo di Eusebio, prima e dopo di Nicea, non ci permette di crederlo d'accordo con Atanasio.

Constantino esultante per la pace raggiunta, invitò i vescovi al pranzo del vicennale della sua elevazione all'impero, li trattò con una magnificenza tale che Eusebio credeva di sognare e che fosse cominciato il regno di Dio. Poi l'imperatore scrisse a tutte le Chiese che l'accordo unanime si era fatto e che non rimaneva più posto per le le controversie in materia di fede. (Eusebio, *De vita Const.* c. 17. PG, 20, 1073).

Putroppo, la pace non era in tutti i cuori, e le controversie ripresero il loro posto, prima con modi subdoli, finchè visse Constantino, attaccato al simbolo niceno; ma poi, apertamente e con violenza. Per mezzo secolo si combattè pro e contro l'homoousion, il chè era combat-

tere pro e contro la vera divinità di Cristo, pro e contro il mistero della SS. Trinità. Non abbiamo qui a raccontare le peripezie di quel dramma teologico. A noi incombe però il compito di stabilire il senso in cui fu preso dai Padri niceni la parola *homoousion,* e cioè di precisare l'espressione più precisa di quelle adoperate dai Padri per chiudere la porta alle ambiguità ricercate dagli Eusebiani.

A dir vero, dal momento che si veniva a definire che in Dio il Figlio è generato dalla sostanza del Padre e che egli ha la medesima sostanza del Padre, non si poteva più scappare alla conseguenza che la sostanza del Figlio è identicamente quella del Padre, non soltanto per identità di specie, ma per identità individuale e numerica. Quando due uomini sono detti consostanziali tra di loro, tutti capiscono che si vuol dire che sono ambedue uomini, ma che però ciascuno possiede la sua propria natura umana, diversa numericamente da quella dell'altro di modo che sono nella realtà due nature umane esistenti. La natura umana si può moltiplicare e la vediamo tanto moltiplicata quanti sono gli uomini. Ma non ci può essere che un Dio solo: la ragione lo dice, la Scrittura del Vecchio Testamento, come del Nuovo, insegna il monoteismo. Se Dio rivela che più persone possiedono la natura divina, ciò significa non che la natura divina è moltiplicata e che esistono più dii, ma che l'unica e solo natura divina è posseduta da più persone, e se quelle persone sono tre, si ha propriamente il mistero della SS. Trinità.

Ora i Padri niceni non erano politeisti e volevano la vera divinità del Verbo. Se dunque hanno riconosciuto nel Figlio la medesima sostanza o natura del Padre, essi hanno capito che il Padre comunica al Figlio la sua natura che rimane unica. Solo in quel modo si elimina il pericolo di ogni subordinazianismo, poichè questi consiste nel dare al Figlio una natura diversa da quella del Padre, e necessariamente inferiore, di modo chè il più sottile subordinazianismo è già un arianismo.

Ma non è necessario fare quelle deduzioni, sebbene abbiano il loro peso. I testi parlano chiaro nello stesso senso. C'è prima l'atteggiamento degli avversari, i quali accusavano i difensori del Niceno di sabellianismo, cioè di negare la vera distinzione delle persone in Dio. (Questo appare nella lotta degli Eusebiani contro Eustachio di Antiochia e contro Marcello d'Ancyra). L'accusa di Sabellianismo non ha senso se non è diretta contro una dottrina trinitaria che insegni l'unità di natura in Dio. Gli Ariani, razionalisti di veduta poco ampia, pensavano che l'unità di natura implica l'unità di persona. Sappiamo però come i difensori di Nicea insistevano sulla reale distinzione del Padre e del Figliolo, mantenendo la realtà della generazione del Figlio,

quantunque fosse riconosciuta misteriosa; e come esigevano da Marcello d'Ancyra esplicita confessione di quella distinzione. (Cf. *epistolam* Iulii I, apud ATHANASIUM, *Apologia contra Arianos,* 32. PG, 25, 301).

Il teste principale però rimane S. Athanasio, il quale, come asserisce Sozomeno, ebbe una parte particolarmente attiva nel concilio. Citiamo una sua dichiarazione molto importante: I Padri scrissero « che il Figlio è consostanziale al Padre ,volendo significare che il Figlio non ha soltanto l'essere simile a Lui, ma l'essere la stessa cosa nella sua somiglianza »: ταύτὸν τῇ ὁμοιώσει εκ τοῦ Πατρος εἶναι, e spiega poi: « Come la generazione del Figlio dal Padre è tutt'altra di quella degli uomini, e come egli non è soltanto simile alla sostanza del Padre, ma non è da essa separabile, e come lui e il Padre sono una cosa sola, secondo quello che egli disse medesimo, che il Verbo è sempre nel Padre e il Padre nel Verbo, come significa quello stesso nome, perciò il concilio, considerando ciò, scrisse molto bene « consostanziale », per trionfare della perversità degli eretici e per mostrare che il Verbo è diverso dalle creature ». In quel testo è da notare che Athanasio indica con una parola che il nome Verbo esprime il modo della divina generazione. Così fanno altri Padri greci, e ciò basta a colmare il fossato che alcuni vedono tra la teoria trinitaria dei Greci e quella di S. Agostino e di S. Tommaso.

In piena battaglia poi, i difensori del dogma niceno espressero con precisione e chiarezza la dottrina trinitaria dell'unità della natura e della realtà delle tre persone. Così a Sardica: « Crediamo che c'è una sola ipostasi, che gli stessi eretici chiamano sostanza, del Padre, del Figliolo e dello Spirito Santo. E se chiedono quale sia la ipostasi del Figlio, confessiamo che quella è l'unica del Padre ». (Teodoreto, His;t. Eccles. II, 6. PG. 82, 1012, ss.). E ancora Athanasio: « La divinità del Figlio è anche la stessa del Padre, e perciò inseparabile e in quel modo c'è un solo Dio ». (*Oratio* 3ª *contra Arianos,* c. 4. PG. 26, 330).

Quando Atanasio è condiscente verso Basilio di Ancyra, è perchè questo ammette il senso dell'homoousion (*De Synodis,* 41).

Le lotte suscitate dagli ariani e semiariani nel quarto secolo illustrarono la sagezza e la conformità della dottrina nicena con la Sacra Scrittura e la Tradizione, poichè variando e moltiplicando le formule, si poteva bensì, di buon grado o con la violenza, raccogliere un numero impressionante di firme vescovili, ma non si trovava la pace. Solo quando, cessate le pressioni degli imperatori e dei loro cortigiani, le coscienze cristiane liberate poterono accogliere le decisioni di Nicea presentate dalla Sede romana, da sant'Ilario e dall'indomabile Atha-

nasio, solo allora si ebbe il riposo nella verità. Nel 360, un concilio di Parigi riconosce la necessità di dire che il Figlio è generato dalla sostanza del Padre; nel 362, un concilio di Alessandria propone ai firmatari di formole insidiose di riavversi firmando quella di Nicea; nel 379, un concilio di Antiochia accetta le sentenze mandate dal Papa Damaso; e finalmente nel 381, un concilio di Constantinopoli, che fu ricevuto da tutta la Chiesa, e che è numerato secondo tra gli ecumenici, condannò Ariani e Sabelliani e ripetè il niceniano « consostanziale al Padre ». Così finivano le grandi controversie trinitarie e trionfava la fede nel Dio unico, Padre, Figlio e Spirito Santo.

P. Carlo Balic, O.F.M.
Presidente della Pontificia Accademia Mariana Internazionale
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana

MARIA NEL CONCILIO DI EFESO E NEGLI ALTRI CONCILI (*)

Poichè Maria, Madre di Dio e degli uomini, scettro della fede ortodossa, è tutta in relazione a Dio, così che, come dice S. Giovanni Damasceno, « universum mysterium dispensationis constituit » ([1]), trovandosi al centro del Corpo mistico di Cristo, era logico che nell'evolversi e nello svilupparsi della dottrina cattolica venisse ad essere oggetto dello studio e di definizioni conciliari.

Dalla storia sappiamo come appena furono determinati nei primi due concili ecumenici i punti di discussione dottrinale riguardo a Dio (divinità e consostanzialità di Gesù Cristo, in concilio niceno; e divinità e consostanzialità dello Spirito Santo, in concilio costantinopolitano I), già nel terzo concilio ecumenico, il concilio di Efeso, Maria nella sua relazione di maternità con Cristo fu al centro della attenzione e dello studio della Chiesa ([2]). Da allora lei occupa nella Chiesa

(*) In occasione del XV centenario della celebrazione del concilio di Efeso (431-1931), abbiamo scritto in lingua croata l'articolo *Marija i kršcansko osjecanje* (De fidelium sensu in quaestione dogmatum de B. V. Maria), in *Nova revija,* 10 (1931), 310-329. Le idee ivi espresse sono state riassunte in questa conferenza, letta nell'aula magna della Pontificia Università Lateranense. Avendo davanti gli occhi l'insegnamento di due miei insigni professori all'università di Lovanio, — Mons. Lebon, il quale nutriva grande ammirazione per il santo patriarca di Alessandria, Cirillo; e il Canonico Meyer, il quale non esitava a chiamarlo molto ingiusto —, abbiamo voluto riprodurre il discorso tale quale è stato pronunziato nell'aula lateranense, e nelle note, alquanto diffuse, esprimere il nostro modesto modo di pensare intorno all'atteggiamento di Cirillo e di Nestorio in occasione del concilio di Efeso.

([1]) Damasceno, *De fide orthodoxa,* III, cap. 12 (PG 94, 1029; ed. Buytaert E., cap. 56, New York 1954, 210).

([2]) Mansi I.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* IV, Firenze 1760, 578-1363. Questa collezione la citeremo abbreviando: Mansi e il rispettivo volume, colonna e, quando occorre, anche il numero; Schwartz E., *Acta conciliorum oecumenicorum,* tom. I: *Concilium universale ephesinum,* voll. 5, Berolini et

e nell'indagine teologica lungo i secoli un posto di primaria importanza, anzi la dottrina cattolica riguardo a Maria è divenuta tessera d'ortodossia, così che già dai tempi antichi lei fu salutata: debellatrice di tutte le eresie.

Vogliamo ora presentare in breve sintesi il risultato di questo andamento storico della dottrina mariana, soffermandoci in modo speciale al concilio di Efeso.

I.

Nel concilio di Efeso

Il fondamento della mariologia si trova nella dottrina rivelata dell'incarnazione: « E il Verbo si è fatto carne » (3). Da ciò consegue che le soluzioni dei problemi cristologici con logica necessità hanno sempre influito anche sulla dottrina intorno alla persona di Maria. I doceti, gli apollinaristi, gli ariani erano nemici indiretti della sua divina maternità. Essi ex professo non discutevano sulla Vergine, ma su Cristo, sul Verbo, e ciò facendo stabilirono tali principi dai quali logicamente seguiva la negazione della divina maternità di Maria. Ora, se il primo e grande concilio ecumenico, quello di Nicea, non ha pronunziato il termine Theotókos, la sua dottrina riguardo la divinità di Cristo ne rese legittimo l'uso.

La controversia, dunque, sulla divina maternità e su ciò che oggi noi chiamiamo la « communicatio idiomatum », è legata al nome di Nestorio, non certamente perchè « la nuova dottrina sia sbocciata tutta dal suo ingegno e dal suo studio, avendola egli certamente derivata da Teodoro, vescovo di Mopsuestia » (4), ma perchè egli si diede a

---

Lipsiae 1927-1930; sarà citato: ACO con l'indicazione di rispettivo tomo, volume, parte e pagina, segnando il tomo con il numero romano, volume e parte con i numeri arabici, e la pagina viene segnata col numero arabico dopo la virgola: ACO I 1/2, 5.

(3) Giov. I, 14.

(4) Pio XI, enc. *Lux veritatis*, in *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS) 23 (1931) 496; cf. anche Tondini A., *Le encicliche mariane* (testo latino e la versione italiana), Roma 1950, 373. Teodoro da Mopsuestia, *Contra Apollinarium*, fragm. [da libro III] (PG 66, 994): « Non Deus Verbum ex Maria natus est. Natus autem est ex Maria qui ex semine est David. Non Deus Verbum ex muliere natus est, sed natus ex muliere, qui virtute Sancti Spiritus plasmatus est in ea »; Lo stesso, *De incarnatione*, fragm. [da libro XV] (PG 66, 991): « Cum igitur interrogant, an sit Maria ἀνθρωποτόκος ἢ Θεοτόκος, id est hominipara an Deipara, dicatur a nobis utrumque: illud quidem natura rei, hoc vero relatione. Hominipara quidem natura, quando quidem homo erat qui in ventre Mariae fuit et ex eo prodivit; Deipara vero, quia Deus erat in homine quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso exsistens secundum habitudinem voluntatis ».

predicarla e divulgarla con ogni mezzo, e così scosse i sentimenti del popolo cristiano, provocando l'intervento di san Cirillo, di Roma, e infine la convocazione del concilio di Efeso.

Sarebbe fuori posto, dopo tanti studi sul concilio di Efeso (5) e sulla così detta « rivalità » tra il patriarca di Alessandria e quello di Costantinopoli, entrare nei dettagli ed esaminare tutte e singole ragioni che anche oggi si portano « non solo ad assolvere Nestorio da ogni taccia di eresia, ma ad accusare anche il santo vescovo di Alessandria, Cirillo, quasi che questi, mosso da bieca rivalità, calunniasse Nestorio e si adoperasse a tutto potere a provocarne la condanna per dottrine mai da lui insegnate » (6).

---

(5) Cf., p. e., LEBON J., *Autour de la définition de la foi au concile d'Ephèse,* in *Ephemerides theologicae lovanienses,* 8 (1931) 393-412; DEVY V., *Les décisions doctrinales du concile d'Ephèse,* in *Revue de l'Université d'Ottawa,* 1 (1931), 196-219; JOUASSARD G., *Marie à travers la patristique,* in DU MANOIR H., *Maria. Etudes sur la sainte Vierge,* I, Paris 1949, 71-151; ORTIZ DE URBINA I., *Il dogma di Efeso,* in *Revue des études byzantines,* 11 (1953) 233-240; NILUS a S. BROCARDO, *De maternitate divina B. Mariae semper Virginis Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia,* Roma 1944, 1-19.

(6) PIO XI, enc. cit. *Lux veritatis,* 503-504; TONDINI, 585. - PIO XII avvertì più d'una volta (cf., p.e., l'enciclica *Humani generis,* in AAS, 42 [1950] 567 e il messaggio radiofonico *Inter complures* ai teologi radunati in occasione del secondo congresso internazionale mariologico a Roma nel 1954, cf. AAS, 46 [1954] 677-680; vedi anche *Virgo Immaculata.* Acta congressus mariologici-mariani Romae anno 1954 celebrati, vol. I, Romae 1958, pp. XI-XV) che lo studio della S. Scrittura e della Tradizione non può prescindere dalla « norma prossima ed universale di verità », che nelle questioni intorno alla fede ed ai costumi è stabilita, cioè il sacro Magistero della Chiesa, al quale è stata affidata la custodia e l'interpretazione del deposito rivelato. - Si può tenere non attendibile la narrazione che Giovanni di Antiochia avrebbe inviato a Cirillo due vescovi esortandolo ad iniziare il concilio senza aspettarlo; non è escluso che vi sia un buon fondamento nelle lagnanze degli Orientali (cf. MANSI, IV, 1379, 1401, 1403), come è facile intravvedere anche nella lettera di Isidoro, avversario del nestorianismo, a Cirillo (cf. ACO I 4/2, 9; PG 84, 583-584: *Synodicon adversus tragaediam Irenaei*: « Assentatio quidem acute non cernit, odium vero ex toto non videt; si igitur ab utraque pestilentia vis purus exsistere, noli violentas sententias exsequi ... Multi enim te vituperant eorum qui Ephesi convenerunt tamquam proprias inimicitias exsequeris, non ea quae sunt Iesu Christi orthodoxe quaeras. Theophili nepos est, inquiunt, et imitatur illius voluntatem »), e da quanto narra lo storico SOCRATE, *Historia ecclesiastica,* VII cap. 34 (PG 67, 814-815). Si può congetturare che senza troppa adesione alle proprie vedute ed ai propri sistemi, senza tanta precipitazione e con maggior comprensione, si poteva con minor danno di Nestorio arrivare ad un felice esito della controversia. Da queste e simili considerazioni si potrebbe dedurre che anche i santi sono uomini e che accanto all'elemento divino c'è nella Chiesa di Dio quello umano, ma — secondo il nostro modesto modo di vedere — sarebbe ingiusto sia negare a Cirillo la retta intenzione sia, e soprattutto, dire che Nestorio non fu nestoriano, e che, per conseguenza, fu condannato senza un solido fondamento.

Noi ci limiteremo a mettere in luce come fu posta la questione, e come reagì l'anima cristiana, per cui nel concilio di Efeso riportò la vittoria non la scuola alessandrina su quella antiochena, ma il senso cristiano, il costante sentimento della Chiesa universale.

Nestorio, sacerdote e monaco di Antiochia, nominato nell'anno 428 patriarca di Costantinopoli, iniziò subito una spietata lotta contro gli ariani, gli apollinaristi e gli altri eretici sparsi nella sua diocesi. Lo storico Socrate riferisce che egli nel suo primo discorso dicesse: « Imperatore, dammi la terra purificata dagli eretici, ed io per questo ti darò il cielo. Aiutami nella lotta contro gli eretici, ed io ti aiuterò contro i Persiani » (7).

E siccome fra i suoi fedeli alcuni, esaltando la beatissima Vergine la chiamavano « madre di Dio » (Θεοτόκος), mentre altri, cadendo nel deplorevole minimalismo, la chiamavano semplicemente « madre dell'uomo » (ἀνθρωποτόκος), il patriarca, davanti al cui tribunale fu portata questa controversia, scelse la via media, proponendo che Maria si chiamasse semplicemente « madre di Cristo », ossia Χριστοτόκος. Così la chiamava tutta la cristianità già dall'inizio; però il compromesso di Nestorio nascondeva un tranello, poichè dalla sua dottrina sulla unione ipostatica, sulla così detta « communicatio idiomatum », conseguiva che egli negava la vera e propria maternità divina di Maria.

Infatti, secondo Nestorio, la natura divina e la natura umana in Cristo non sono unite sostanzialmente, ipostaticamente, ma solo accidentalmente, in forza cioè di una semplice unione morale. Quell'uomo che il Vangelo chiama Gesù, quell'uomo che nacque a Betlemme, che patì e morì, è solo dimora del Figliuolo di Dio, tempio di Dio! Il Verbo di Dio non si era dunque già fatto uomo, ma era presente nella umana carne per la sua inabitazione, per il suo beneplacito e per la virtù della sua operazione. E poichè il Verbo non è il figlio di David, ma il Figlio di Dio, a lui si possono attribuire soltanto le attività divine. E siccome l'uomo in Cristo è il figlio di David, gli si possono attribuire soltanto le qualità ed attività umane.

Dall'unione predetta di questi due, Dio e l'uomo, risulta una certa persona o come direbbe Nestorio « prosopon » di unione: il Cristo, il Signore, che propriamente non si dovrebbe chiamare Dio, ma piuttosto « Theoforos », portatore di Dio (8).

---

(7) SOCRATE, *op. cit.*, cap. 29 (PG 67, 803): « Da mihi, imperator, terram haereticis purgatam, et ego tibi caelum retribuam. Mecum haereticos debella, ego Persas tecum debellabo ».

(8) Cf. le lettere di Nestorio a Cirillo (PG 77, 43, 50-58), a Celestino (ACO I 2, 12-15; 5/1, 182-183); NAU F., *Nestorius. Le livre d'Heraclide de Damas* (traduit

Da questa dottrina che nega la dottrina dell'unione ipostatica, sulla quale saldamente si basano i dommi dell'incarnazione e della redenzione, cioè l'intera religione cattolica, ne consegue logicamente che Maria non è Madre di Dio (Theotokos) (9).

Di fronte alla predicazione di questa dottrina, la reazione era inevitabile. Fra i primi che innalzarono la voce contro Nestorio, fu un laico, il noto avvocato di Costantinopoli, Eusebio, e precisamente nel 428, a Natale: quando Nestorio nel suo discorso attaccò la maternità divina, nella chiesa di S. Sofia, risuonò la voce di Eusebio: « Il Verbo eterno per la seconda volta nacque nel corpo e dalla Vergine » (10). Più tardi un certo Atanasio, sacerdote e partigiano di Nestorio, cominciò a predicare: « Che nessuno chiami Maria madre di Dio; essa era semplice donna » (11). E di nuovo si sentì la voce che protestava: questa volta intere masse del popolo fedele si schierarono da parte di Eusebio. Egli era interprete del loro sentimento; e quel sentimento religioso rimase forte e irremovibile malgrado tutte le minaccie e le pene. Non contento d'aver pubblicamente protestato contro le dottrine nuove di Nestorio, Eusebio mise fuori un manifesto nel quale

---

en français), Paris 1910, 5-294; Loofs F., *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, 165-360. Si possono vedere vari testi anche di Celestino, di Cirillo e dei Padri del concilio di Efeso, di Mario Mercatore, ecc. Evidentemente, con la dovuta cautela! In ogni caso, il modo di parlare di Nestorio sulla maternità divina di Maria Vergine rivelava la sua dottrina cristologica e metteva in evidenza, come lo dirà bene papa Celestino, che Nestorio non pensava di Cristo Verbo quello che « et Romana et Alexandrina et universalis Ecclesia catholica tenet » (cf. ACO I 2, 12). Fliche A.-Martin V., *Histoire de l'Eglise*, IV, Paris 1945, 173, si meraviglia, con certi altri autori, che « quel est cet enseignement, le pape ne le dit pas, et, chose curieuse, ne croit pas avoir besoin de le dire ». Però, se papa Celestino avesse espressamente descritto la teoria condannata in Nestorio, come lo desiderava Duchesne L., *Storia della Chiesa antica*, III, Roma 1911, 188, si direbbe di nuovo che il papa non aveva ben capito Nestorio, e via dicendo.

(9) Cf. Nau F., *op. cit.*, 146, 211-233; Loofs F., *op. cit.*, 170-280; Galtier P., *L'unité du Christ*, Paris 1939, 15-23.

(10) Cf. Cirillo Aless., *Contra Nestorii blasphemias*, I, cap. 5 (PG 76, 42): « Cum enim ipse [Nestorius] in media ecclesia profanis uteretur neologismis, vir quidam sane probus, qui adhuc inter laicos erat, sed tamen admirabilem sibi collegerat eruditionem, ferventi et religioso zelo permotus, et contentiore voce inclamans, ipsum inquit ante saecula Verbum etiam secundam subiisse generationem, id est illam secundum carnem et ex muliere ». Si veda anche Evagrio, *Historia ecclesiastica*, I, cap. 9 (PG 86 parte 2, col. 2446); Bareille G., *Eusèbe de Dorylée*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, V, Paris 1913, 1532; Clement P., *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie aux IV et V siècles de l'Eglise*, Bruges s.a., 27.

(11) Cf. Socrate, *op. cit.*, cap. 32 (PG 67, 807): « Nemo Mariam vocet Deiparam. Maria enim homo fuit. Ex homine autem Deus nasci non potest ».

provava come Nestorio non fosse altro che un secondo Paolo Samosateno, condannato dalla Chiesa un secolo e mezzo prima ([12]).

Non soltanto i monaci, ma anche i semplici fedeli, tutti erano contro il patriarca Nestorio. La chiesa non era più frequentata; i fedeli non volevano più partecipare alle sante cerimonie e dicevano pubblicamente: « Abbiamo l'imperatore, ma non abbiamo il vescovo » ([13]).

I fedeli se da una parte erano perfettamente sicuri che il loro punto di vista era giusto, dall'altra però erano turbati, poichè sapevano che l'autorità ecclesiastica è la guida, che conferisce la piena sicurezza. In quel periodo si trovava a Costantinopoli Proclo, ancora vescovo di Cizico e più tardi nominato patriarca di Costantinopoli. Nella festa dell'Annunziazione, circa l'anno 429, tenne il discorso sull'importanza della maternità della Vergine Maria e spiegò al popolo l'antica dottrina intorno ai rapporti tra la natura divina e la natura umana in Cristo ([14]). Ne sorse subito una disputa tra Nestorio e Proclo, e a questi s'unirono alcuni sacerdoti che non accettavano la dottrina di Nestorio ([15]). Evidentemente la coscienza dei fedeli ne soffriva molto.

* * *

La divina Provvidenza, che nell'epoca dell'arianesimo aveva mandato il grande Atanasio, vescovo di Alessandria, per tranquillizzare la coscienza del popolo fedele, in questa occasione suscitò un altro santo vescovo della stessa Alessandria, Cirillo. Il suo principale compito fu

---

([12]) Quanto a questo manifesto contro gli errori di Nestorio e l'affinità dottrinale di questi con Paolo Samosateno cf. MARIO MERCATORE, *De discrimine inter haeresim Nestorii et dogmata Pauli Samosateni* (PL 48, 773-774, specialmente le note dell'editore Jean Garnier); cf. anche LEONZIO BIZANT., *Contra nestorianos et eutychianos*, I (PG 86 parte 1, coll. 1390-1394); però Socrate, che non ha molta simpatia per Nestorio, dice espressamente (*op. cit.*, col. 810-811), che Nestorio non ha insegnato la stessa dottrina di Paolo Samosateno.

([13]) MANSI, IV, 1103.

([14]) Cf. PROCLO, *De laudibus B.V. Mariae*, oratio I (PG 65, 679-691). Quanto alla data di questo celebre discorso, gli storiografi non vanno d'accordo. Alcuni lo vorrebbero pronunziato nel 431, dunque nell'anno stesso della celebrazione del concilio efesino; così, p.e., RICHAUD M., *L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation*, in *Mélanges de science religieuse*, 2 (1945) 256-258; ma, come giustamente osserva JOUASSARD G., *art. cit.*, 133 nota 49, è ben noto « qu'à ce moment-là Nestorius acceptait de se servir du terme Théotokos, ce qui ni sa réponse ni le discours de Proklos ne permettent guère d'envisager ». Cf. anche HERGENRÖTHER J.-KIRSCH G.P., *Storia universale della Chiesa* (traduzione italiana di Rosa E.), II, Firenze 1904, 232; si veda anche quanto osserva il P. GARNIER, *In Marii Mercatoris translationes variorum opusculorum. Homilia Procli, episcopi Cyzici* (PL 48, 776).

([15]) CIRILLO ALESS., op. cit. *Contra Nestorii blasphemias*, 40.

di assistere il popolo e di custodire la fede dei semplici fedeli e del clero. Perciò cominciò subito a tenere discorsi contro Nestorio; anzi gli scrisse varie lettere per farlo tornare sulla retta via ([16]).

Quando egli, sia nella lettera pastorale per l'anno 429 ([17]), sia nella lettera ai monaci di Egitto (nella quale difese validamente presso i suoi la fede ortodossa) ([18]), denunziò gli errori del vescovo di Costantinopoli, questi se ne inquietò assai ([19]), ma Cirillo gli rispose: « Che cosa? Forse tu pensi di aver suscitato piccole inquietudini nelle chiese con le tue omelie? ... Quando la fede del popolo corre in rovina, posso forse tacere? » ([20]). Nella lettera indirizzata a un amico di Nestorio, Cirillo dice: « Le chiese dell'impero romano si scandalizzano. In realtà non vi è nessuno che venisse da non so che città o regione che non mi domandasse: Che cosa significano tutti questi tumulti? Che cosa è questa nuova dotrina che si vorrebbe indurre nella Chiesa? » ([21]). « Per questo — domanda lo zelantissimo patriarca di Alessandria — come può essere che io, che ho ricevuto da Dio l'ufficio d'insegnare i divini misteri, non cerchi il rimedio alle piaghe? » ([22]).

Cirillo si adoperò di ricondurre Nestorio alla norma della verità indirizzandogli la famosa lettera dommatica Καταφλυαροῦσι, nella quale concede al suo avversario tutto quello che gli pareva legittimo ([23]). Però, Nestorio, non potendo capire che colui che è concepito per virtù dello Spirito Santo nel seno della Vergine, nasce, giace in presepio, si dice figlio dell'uomo, soffre e muore in croce, sia quello stesso appunto

---

([16]) Le lettere di Cirillo indirizzate a Nestorio sono raccolte in PG 77, e corrispondono ai numeri: 2, 4, 6-7, 9 (ad un seguace di Nestorio), 17.

([17]) Si trova nella PG 77, 767-790 sotto il titolo *Homilia XVII*.

([18]) Cirillo parla chiaramente in questa lettera (PG 77, 14-22) di nuovi errori intorno al Cristo, ma mai nomina Nestorio.

([19]) Cirillo Aless., Epist. II, *ad Nestorium* (PG 77, 39: « Advenerunt Alexandriam viri aliquot veneratione ac fide digni, qui pietatem tuam graviter stomachari, nullumque mei laedendi causa lapidem non movere, mihi renuntiarunt »; cf. anche ACO I, 1/1, 23-24; Mansi, IV, 883-886.

([20]) Ivi (PG 77, 42): « Cum igitur fides tam insigniter laedatur, totque passim sint infecti, cui tandem tacere hic licuit? ».

([21]) Cirillo Aless., Epist. IX, *ad quemdam Nestorii studiosum* (PG 77, 62): « Et quia fidei negotium agitur et offensionem passae sunt, ut semel dicam, omnes quotquot per romanum imperium sunt ecclesiae (nemo enim est, ex quacumque demum civitate aut regione advenerit) qui non quaerat: " Ecquinam sunt hi rumores? Ecquae nova haec doctrina ingeritur? " ».

([22]) Ivi: « quod nos remedium hisce malis adhibebimus, quibus divinorum mysteriorum doctrina a Deo concredita est? ».

([23]) E' la prima epistola dommatica di Cirillo indirizzata a Nestorio, ed è la quarta nell'epistolario di Cirillo in PG 77, 44-49; ACO I 1/1, 25-28.

che dall'Eterno Padre è proclamato « mio Figlio diletto » ([24]), non poteva ammettere che Cristo è uno, Dio e uomo nello stesso tempo ([25]).

Finalmente, Cirillo, non volendo sentenziare di sua autorità in una causa così grave senza domandare il giudizio della Sede Apostolica, scrisse al « Sanctissimo Deique amantissimo Patri Caelestino » una lettera ([26]); e il Papa, esaminati gli scritti di Nestorio in un sinodo tenuto nel mese di agosto del 430, li riprovò e prescrisse che il patriarca di Costantinopoli, dieci giorni dopo aver ricevuta la notificazione, dovesse ritrattare i suoi errori ([27]). L'esecuzione di questa sentenza fu deman-

---

([24]) Luc. IX, 35.

([25]) Epist. V, *ad Cyrillum* (PG 77, 50-58); si veda anche quanto Nestorio scrisse al papa Celestino in ACO I 2, 14-15; NAU F., *op. cit.*, 40-52; LOOFS F., *op. cit.*, 273-281.

([26]) CIRILLO ALESS., Epist. XI, *ad Caelestinum* (ACO I 1/1, 10-12; PG 77, 79-86; MANSI, IV, 587).

([27]) CELESTINO I., Epist. XII, *ad Cyrillum* (PG 77, 89-93; ACO I 2, 5-6 [riportiamo il testo dall'ACO, p. 6, seguendo, come sempre, la nostra ortografia]): « Auctoritate igitur tecum nostrae Sedis adscita, vice nostra usus, hanc exsequeris districto vigore sententiam, ut aut intra decem dies ab huius conventionis die numerandos pravas praedicationes suas scripta professione condemnet et hanc se de nativitate Christi Dei nostri fidem tenere confirmet quam et Romana et tuae sanctitatis Ecclesia et universalis devotio tenet. Aut nisi hoc fecerit, mox sanctitas tua illi ecclesiae provisura, a nostro eum corpore modis omnibus sciat esse removendum, qui nec in se medentium curam voluit admittere et in perditionem tam suam quam omnium sibi creditorum male pestifer festinavit ». Celestino scrisse anche a Nestorio abbastanza diffusamente (cf. ACO I 2, 7-12; MANSI, IV, 1026-35) dicendo che egli fonda il suo giudizio sulla versione delle lettere che gli aveva tradotto Antioco (p. 8), « illustri viro filio meo Antiocho reddente », e che perciò nulla può essere eccezione di quelle lettere scritte da Nestorio stesso (p. 9) « de quibus nulla dubitatio est, quia eas ipse misisti », e dalle quali è chiaro, scrive il Papa (p. 8), che Nestorio ha voluto « de Deo Verbo aliter quam fides habet omnium, disputare », e che perciò deve chiaramente sapere che se entro 10 giorni da quando gli sarà notificata questa decisione, « ut nisi de Deo Christo nostro ea praedices quae et Romana et Alexandrina et universalis Ecclesia catholica tenet », sarà rigettato: « noveris ab universalis te Ecclesiae catholicae communione deiectum ». DUCHESNE L., *op. cit.*, 188 — dopo aver riportato le lagnanze di Nestorio, il quale diceva che Celestino era « simpliciorem quam qui posset vim dogmatum penetrare » (MANSI, V, 763) — aggiunge che effettivamente Celestino « non era privo di deficienza ». Vi è chi pensi che Nestorio fu confuso, attraverso Cassiano, con Leporio, ecc. Ad ogni modo, è certo che papa Celestino ebbe i discorsi di Nestorio, sia perchè glieli inviò il patriarca di Costantinopoli sia perchè gliene fornì ampia relazione Giovanni Mercatore. D'altra parte non è certo che prima della condanna a Roma pervenne il libro di Cassiano (cf. AMANN E., *Nestorius*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XI parte 1, Paris 1931, 137), il quale certamente visse in Oriente, e — come attesta lo stesso DUCHESNE, *op. cit.*, 184 — « la teologia antiochena doveva naturalmente essere familiare a chi aveva vissuto per tanto tempo in Oriente » (cf. anche FLICHE A.-MARTIN V., *op. cit.*, 171). Del resto,

data dal Romano Pontefice al patriarca di Alessandria, il quale volle in un sinodo esaminare come procedere, poi ne compose i famosi anatemi, tra i quali il primo è sulla Theotokos, e inviò tutto a Nestorio con una professione di fede da lui composta ([28]). Frattanto Nestorio, che soltanto alla fine di novembre ricevette la notizia della condanna, aveva già persuaso l'imperatore Teodosio della necessità di un concilio ecumenico. L'imperatore, il 19 novembre 430, in una lettera a tutti i vescovi metropolitani d'Oriente comunicava che questo concilio era indetto per la Pentecoste dell'anno 431 nella città di Efeso ([29]). Nestorio, persuaso che a causa del concilio la sentenza della

---

la Santa Sede conobbe l'errore cristologico di Nestorio attraverso la negazione del termine Theotokos; e così non senza ragione S. Cirillo d'Alessandria, chiamò la Madre di Dio « scettro della vera fede » (cf. LEONE XIII, enc. *Adiutricem Populi,* in TONDINI, 225).

([28]) Il primo degli anatemi riferiti nella terza epistola di S. Cirillo diretta a Nestorio, è il seguente: « Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam virginem (peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum), anathema sit ». Il testo greco di questo e di altri anatemi si trova in ACO I 1/1, 40-42; MANSI, IV 1081-1084, in greco e latino; e nella versione latina di Mario Mercatore in PL 48, 840. - Però, non sembra che questi anatemi abbiano avuto l'approvazione del concilio di Efeso, benchè la celebre epistola del santo Patriarca di Alessandria Τοῦ Σωτῆρος (PG 77, 106-122) sia stata letta nella prima sessione del concilio di Efeso. Puig de la Bellacasa, esaminate le ragioni *pro e contra* l'approvazione degli anatemi di Cirillo, arriva alla conclusione affermativa, e cioè: « que los doce anatematismos de San Cirilo fueron aprobados por el concilio ecuménico de Efeso, y que las razones contrarias carecen enteramente de probabilidad » (cf. PUIG DE LA BELLACASA J., *Los doce anatematismos de San Cirilo fueron aprobados por el concilio de Efeso?,* in *Estudios eclesiásticos,* II (1923) 25. Cl. A. rigetta giustamente l'opinione di Batiffol, presa da Duchesne, cioè che gli anatemi non furono letti nel concilio (pp. 6-8), poi riferisce la testimonianza del concilio ecumenico V e del concilio ecumenico IV, di papa Vigilio, e dello stesso concilio di Efeso (pp. 8-15), e in fine confuta le ragioni contro l'approvazione (il silenzio degli atti, l'opposizione agli anatemi, il simbolo della unione, ecc.). Però, confrontando bene il modo come fu letta ed approvata la così detta epistola dommatica, con il modo come fu riferita l'altra epistola, di cui parliamo, ci pare più probabile che questa altra con gli anatemi non ottenne la stessa approvazione formale come quella dommatica. Cf. JOUASSARD, *art. cit.,* 129: « simple lecture, sans qu'aucun commentaire soit demandé ni donné ».

([29]) Il testo greco e latino di questo invito da parte dell'imperatore Teodosio e del suo collega Valentiniano si legge nel MANSI, IV, 1112-1116 e nel ACO I 1/1, 114-116 (soltanto in greco). Nell'invito si prescrive che i metropolitani partano dopo Pasqua: « ut sacrosancto proximo paschate elapso, ad ipsum sacrae Pentecostes diem, ad Ephesiorum Asiae civitatem pietas tua » — così scrive l'imperatore a S. Cirillo e ad altri vescovi metropolitani delle province — accurrat » (MANSI, IV, 1114); che possano essere accompagnati da pochi vescovi: « nonnullosque quos nimirum idoneos indicabit sanctissimos provinciae suae episcopos simul eodem secum adducat ». L'imperatore inviò il proprio legato per invitare al

condanna fosse sospesa, in una lettera dichiara che non avrebbe difficoltà ad accettare il termine Theotokos, se non si prendesse nel senso di Ario e di Apollinare ([30]). Il Papa, da parte sua, mentre loda il provvedimento della convocazione del concilio, annunzia la scelta dei suoi legati e dichiara che deve restare quanto è stabilito contro Nestorio, affidando al concilio di adoperarsi per ricondurre il vescovo di Costantinopoli all'unità della fede ([31]).

---

concilio anche il grande Agostino, ma il corriere ritornò portando la triste notizia della morte del vescovo d'Ippona († 28 agosto 430) (MANSI, IV, 1207). L'Occidente fu rappresentato dai legati del Papa e dal diacono Bessula. Cf. JEDIN H., *Breve storia dei concili*, Roma 1960, 33: « Invitato ad Efeso con uno scritto personale dell'imperatore era anche il maggior teologo della Chiesa d'Occidente Aurelio Agostino. Ma ancora prima che l'invito imperiale lo raggiungesse, egli moriva nella sua città d'Ippona, assediata dai Vandali. La personalità dominante del concilio divenne perciò Cirillo d'Alessandria ». Non vi è nessun dubbio che Agostino avrebbe portato il suo valido contributo, ma, a causa delle varie circostanze, sarebbe rimasto sempre Cirillo colui che avrebbe dominato nel concilio.

([30]) Epist. *Fraternas nobis* (1 *Nestorii ad papam Caelestinum*), in ACO I 2 12-14; LOOFS F., *op. cit.*, 165-168. In ACO I 5/1 leggiamo (p. 46): « Nunc evidentiore sermone summa voce proclamo, quoniam sancta virgo et Dei est et hominis genitrix, id est et θεοτόκος et ἀνθρωποτόκος, genitrix quidem Dei propter quod templum quod in ea creatum est ab Spiritu Sancto, unitum est deitati; hominis vero genitrix propter susceptas a divinitatis natura nostrae naturae primitias ». Si veda anche l'altra epistola di Nestorio a papa Celestino (ivi, 182), dove, tra l'altro, si legge: « Ego autem ad hanc quidem vocem, quae est θεοτόκος nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto ».

([31]) Si vedano le lettere di Celestino al concilio di Efeso in ACO I 2, 22-24; ai suoi tre legati (ivi, 25) e all'imperatore Teodosio (ivi, 25-26); cf. anche MANSI, IV, 1291. Al concilio, convocato dall'imperatore Teodosio, per le insistenze di Nestorio, prima che la sentenza di Celestino giungesse a Costantinopoli, Celestino non si mostrò per niente contrario, anzi scrisse allo stesso Teodosio e al vescovo di Alessandria per lodarne l'iniziativa. Egli aveva prescritto in precedenza la regola da seguire e la sentenza da emettere in sede di concilio. Prima di tutto doveva rimanere fermo quanto da lui stabilito nel caso che Nestorio non avesse voluto accettare il verdetto, essendo intanto presente in concilio per mezzo dei suoi legati. « Direximus pro nostra sollicitudine — scrive il Papa al concilio — sanctos fratres et consacerdotes nostros unanimes nobis et probatissimos viros Arcadium et Proiectum episcopos et Philippum presbyterum, qui his quae agentur intersint, et quae a nobis antea statuta sunt, exsequentes » (ACO I 2, 24; MANSI, IV, 1287). Questi legati dovevano mettersi in contatto con Cirillo: « ad fratrem et coepiscopum nostrum Cyrillum — dice il Papa ai suoi tre legati — consilium vestrum omne convertite et quidquid in eius videritis arbitrio, facietis ...; ex ipsis rebus conicere poteritis quid cum consilio supradicti nostri fratris agere debeatis » (ACO, ivi, 25). E quando Cirillo domandò a Celestino come regolarsi in quell'affare (se cioè il sacro sinodo dovesse riceverlo [Nestorio] nel caso che condannasse ciò che aveva predicato, oppure dovesse eseguirsi la sentenza già da tempo pronunziata per essere ormai spirato il

Il concilio non poteva aver inizio il giorno di Pentecoste del 431, non trovandosi a questa data ad Efeso il patriarca di Antiochia Giovanni nè molti altri vescovi già invitati. Essendo passate già due settimane, Cirillo, patriarca di Alessandria — malgrado le insistenze in contrario del conte Candidiano, delegato imperiale, e di una sessantina di vescovi che lo pregavano di non fare niente senza i vescovi orientali — convocò i suoi colleghi per il 21 di giugno, e il 22 si aprì il terzo concilio ecumenico nella cattedrale di Efeso ([32]), dedicata alla

termine prefisso, Celestino, mentre dimostrava il suo animo paterno verso l'errante Nestorio, rispondeva a Cirillo: « Tuae sit hoc sanctitatis vel venerando fratrum concilio divinitus forte servatum, ut orti intra Ecclesiam strepitus comprimantur » (ACO I 2, 26; MANSI, IV, 1292 — vi sono alcune differenze non sostanziali in queste due edizioni dell'epistola di Celestino a Cirillo, che non crediamo necessario segnalare). Dunque, Cirillo sempre primeggia, egli è il principale procuratore del Papa e perciò da lui devono chiedere consiglio anche i legati inviati da Roma a Efeso.

([32]) Cf. MANSI, IV, 1123. - Vi è chi rimproveri Cirillo di non aver aspettato l'arrivo degli Orientali e dei legati. Però, bisogna tener presente che era già trascorso del tempo dalla data stabilita per l'inaugurazione, mentre « alii sumptuum premerentur inopia; alii gravibus ac periculosis morbis conflictarentur; alii interpretarentur tantam moram contumelia et contemptu synodi non carere » (MANSI, IV, 571) e che, a quanto sembra, il terzo patriarca, Giovanni di Antiochia, ritardò « intenzionalmente la sua venuta » (cf. BIHLMEYER K.-TUECHLE H., *Storia della Chiesa,* I, Roma 1957, 310). Non è poi escluso che Cirillo per mezzo di corrieri particolari abbia ricevuto istruzioni in proposito (cf. GALTIER P., *Le centenaire de Ephèse. Rome et le Concile,* in *Recherches des sciences religieuses,* 21 [1931] 274-275). Del resto, Cirillo sapeva che l'intenzione di Celestino non era di far esaminare di nuovo dal concilio se la dottrina di Nestorio fosse erronea o meno, ma semplicemente che il concilio promulgasse e facesse ecumenica la sentenza di Roma (cf. HEFELE C.J.-LECLERCQ J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* III, Paris 1928, 47); sapeva inoltre che Giovanni di Antiochia, favoreggiatore di Nestorio, avrebbe potuto rendere ancora più difficile l'applicazione del mandato del Papa. Perciò, approfittando di un così lungo ritardo del patriarca di Antiochia, aprì il concilio non senza una buona ragione. Nè si può dire che Cirillo non fosse il legittimo presidente del concilio stesso. Infatti, Celestino, come si è visto, nella raccomandazione data ai suoi legati parla del « fratello e coepiscopo nostro Cirillo » e li avverte che nel caso di dissensioni si mettano in contatto con Cirillo e ne seguano il consiglio. Dunque, da queste parole, specialmente se si prendono in considerazione certi dettagli che precedettero e susseguirono il concilio, sembra che si possa legittimamente concludere che secondo l'intenzione di papa Celestino, accanto ai vescovi Arcadio e Proietto, e al presbitero Filippo, fu legato, anzi il principale tra essi proprio S. Cirillo, patriarca di Alessandria, come dice espressamente Pio XI nella già citata enciclica *Lux veritatis,* 500 (TONDINI, 381): « legatos suos qui concilio praeessent Cyrillum scilicet patriarcham, Arcadium et Proiectum episcopos et Philippum presbyterum delegit ac renuntiavit ». Del resto, nessuno dei Padri presenti al concilio si oppose a Cirillo, quasi che dovesse

Madre di Dio, presenti da 130 a 150 vescovi (33).

Nestorio, che era giunto ad Efeso tra i primi con i suoi vescovi, invitato ripetutamente ad intervenire, non volle acconsentire e rimase nella sua abitazione (34).

L'accusa contro Nestorio era al primo posto. La sua dottrina fu esaminata. Dapprima si lesse il *Credo niceno,* quindi venne letta la lettera dommatica inviata da Cirillo a Nestorio, nella quale si difendeva la dottrina cattolica sull'unione ipostatica e la divina maternità di Maria. Alla precisa domanda di Cirillo se questa sua lettera fosse in accordo con la dottrina dei 318 Padri di Nicea, i vescovi affermarono che la dottrina esposta dal loro collega di Alessandria era in perfetta armonia con la dottrina dei Padri di Nicea. Però l'accusa doveva essere maggiormente dimostrata, e perciò si lesse anche la risposta di Nestorio a questa lettera di Cirillo per vedere se la dottrina ivi contenuta fosse ugualmente conforme ai Padri del concilio niceno; e di nuovo Cirillo pose la stessa questione che aveva posto per la sua lettera; e l'assemblea prontamente rispose negativamente (35). Esprimendo il proprio voto, molti vescovi già lanciarono l'anatema contro il patriarca di Costantinopoli, l'anatema ripreso in fine da tutti in questa forma: « Colui che non condanna Nestorio, sia anatema. La vera fede lo condanna, il santo

---

considerarsi un arrogante intruso ed agisse senza la necessaria autorizzazione. Anzi, le cose andarono proprio a rovescio: per la condanna di Nestorio si invoca insieme con i santi canoni anche l'autorità del vescovo di Roma (cf. MANSI, IV, 1294); e nel concilio di Calcedonia si costatava il fatto storico, cioè che il concilio di Efeso fu presieduto da Celestino di Roma e da Cirillo di Alessandria (cf. CAMELOT T., *I concili ecumenici nella antichità,* in *Il concilio ecumenico* [traduzione italiana di Vigone Luciana], Milano 1960, 20).

(33) I nomi dei Padri presenti al concilio efesino, cf. in MANSI, IV, 1123-1127. Sul loro numero i pareri sono diversi: secondo alcune fonti vi furono 360 vescovi, secondo altre 130 soltanto. Però, bisogna tener presente che tra i Padri del concilio sono posti parecchi nomi di vescovi che non erano presenti il 22 luglio nella prima seduta, ma vennero dopo e dettero il loro assenso alla condanna di Nestorio (cf. SCHWARTZ E., *De episcoporum catalogis concilii ephesini primi,* in *Miscellanea Fr. Ehrle,* II (*Studi e testi,* 38), Roma 1924, 56-62; GERLAND E.-LAURENT V., *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis graecae,* I: *Les listes conciliaires,* fasc. 2, Kadi-Koey 1936, 48-51). Si sa che nell'antichità cristiana un esiguo numero di vescovi fu presente ai concili, e questi erano quasi esclusivamente orientali, mentre generalmente l'Occidente latino era rappresentato solo da delegati del vescovo di Roma. Ma anche in seguito il numero degli intervenuti nei vari concili era spesso piuttosto esiguo. Così, p.e., il 13 dicembre 1545, per l'apertura del concilio di Trento, erano presenti appena 34 Padri; il 15 gennaio 1547, a definire la dottrina cattolica della giustificazione, ne saranno presenti una sessantina (cf. CAMELOT T., *art. cit.,* 18).

(34) MANSI, IV, 1131-1135; cf. SOCRATE, *op. cit.,* cap. 34 (PG 67, 814-815).

(35) MANSI, IV, 1138-1170.

sinodo lo condanna. Colui che si unisce a Nestorio, sia anatema! Tutti noi condanniamo l'eretico Nestorio e i suoi soci e la sua empia fede e la sua empia dottrina! Tutti condanniamo l'empio Nestorio... Tutto l'orbe terrestre condanna l'empia credenza di Nestorio... » (36).

Con ciò teoreticamente il concilio aveva effettuato il compito per cui era stato convocato. L'esame e l'approvazione della lettera dommatica scritta da Cirillo a Nestorio e la condanna della sua risposta equivalgono ad una esposizione della fede, e sono un atto eminentemente dottrinale.

---

(36) MANSI, IV, 1178: « Omnes episcopi simul exclamaverunt: quicumque Nestorium non anathematizat, anathema sit. Hunc recta fides anathematizat; hunc sancta synodus anathematizat. Quicumque Nestorio communicat, anathema sit. Omnes Nestorii epistolam et dogmata anathematizamus... Totus terrarum orbis impiam Nestorii religionem anathematizat ». - Vi è chi dica che Nestorio non fu nestoriano (cf. BETHUNE-BAKER J.F., *Nestorius and his Teaching. A fresh Examination of the Evidence*, Cambridge 1908, 42-100; LOOFS F., *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914). Non soltanto i difensori del libero esame mostrano simpatia per il razionalismo del Patriarca di Costantinopoli, ma anche certi cattolici vogliono in qualche modo « riabilitare » Nestorio, o almeno presentare Cirillo come una figura molto fosca. A noi sembra che ci siano delle vere esagerazioni nel caso. Si potrà senz'altro ammettere che Nestorio avesse la retta intenzione; neppure vogliamo mettere in discussione che il termine « Theotokos » sia così chiaro come qualcuno potrebbe pensare a prima vista; però non possiamo non riconoscere che il modo di parlare di Nestorio fosse almeno equivoco e pericoloso; era perciò sacrosanto dovere dei Padri del concilio di evitare assolutamente questi pericolosi termini e di bollarli inesorabilmente, poichè si trattava dei dommi proprio fondamentali del cristianesimo. Lo stesso Giovanni di Antiochia avvertì Nestorio di non sollevare in quel modo la questione del Theotokos (cf. MANSI, IV, 1062-1067) e i partigiani stessi di Nestorio, in seguito, lo abbandonarono. Come riferisce bene lo storiografo SOCRATE, *op. cit.* (PG 67, 809), Nestorio fu non soltanto « revera indoctus » (« Ego vero cum libros a Nestorio editos legissem — scrive Socrate — hominem imperitum esse deprehendi »), ma anche « arrogantia elatus » pretendendo che il grande mistero cessasse di essere mistero. Nè il *Libro di Eraclide*, composto una ventina di anni dopo la condanna fulminata dal concilio di Efeso contro Nestorio (se il *Libro* sia veramente di Nestorio, cf. LEBON J., nella recensione dell'opera, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 12 [1911] 513-519: « j'ai dit mes défiances touchant l'authenticité du nouveau document », p. 519), cambia la sostanza dei fatti. Ecco quanto si legge nel suddetto *Libro di Eraclide* (p. 262): « J'ai dit que celui qui est Dieu le Verbe n'a fait que passer et non qu'il est né, parce qu'il n'a pas reçu d'elle son commencement »; e alla p. 173: « Elle [Marie] est donc, par nature, Mère de l'homme, mais par la manifestation, Mère de Dieu, si tu dis qu'il est né d'elle par manifestation et non par nature, il sortit donc uni à celui qui naquit d'elle dans la chair ». Cf. anche D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse*, Paris 1931, 254-255; PARENTE P., *L'Io di Cristo*, Brescia 1951, 45-69; JUGIE M., *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris 1912; MÜLLER F.S., *Fuitne Nestorius revera nestorianus?*, in *Gregorianum*, 2 (1921) 386 « Certe Nestorius per viam sui magistri Theodori Mopsuesteni incessit et genuinus Nestorianus est... Hic non quaeritur, quid voluerit, sed quid fecerit. Utrum Nestorius in corde suo sincere

Complicazioni posteriori, per l'arrivo in ritardo del patriarca di Antiochia, che, radunato un conciliabolo, tentò tutto il possibile per condannare Cirillo e i suoi anatemi, protrassero per altre sei successive sedute il concilio ecumenico, fino al 31 luglio. Ciò tuttavia permise che gli atti del concilio potessero essere ratificati in nome della Sede Apostolica. Infatti, l'11 di luglio essi furono approvati, mentre dinanzi a tutto il concilio il prete Filippo pronunciò quella famosa sentenza sul primato della Chiesa Romana, che viene riferita nella Costituzione dommatica *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I ([37]). E' noto che questa approvazione è di una importanza straordinaria sotto il punto di vista canonico, e dà alla sentenza dottrinale del concilio un valore irreformabile ([38]).

Inoltre, non si può passare sotto silenzio che il patriarca Giovanni di Antiochia, e il suo gruppo di vescovi, irritati contro gli anatemi di Cirillo ed il suo modo di agire, in una dichiarazione ai rappresentanti dell'Imperatore affermarono che « a causa della nozione di unione indissolubile » in un unico Cristo, delle due nature, confessano « che la santa Vergine è madre di Dio » ([39]), e san Cirillo approvò questa formula due anni dopo, persuaso di trovarvi se non la sua terminologia, almeno la sua dottrina; e così cessò il grande scandalo della divisione tra il Patriarca di Alessandria e il Patriarca di Antiochia, il quale finalmente condannò la dottrina di Nestorio, non potendo aver la soddisfazione di vedere condannati gli anatemi di Cirillo.

---

intenderit, unitatem Christi salvare, utrum bona fide erraverit, necne, Ecclesia non decidit... In praesenti unice diiudicandum remanet, utrum eius doctrina, prout secundum sanas et iustas interpretationis leges eruitur, haeretica sit, necne. Iudicium enim Ecclesiae hunc obiectivum sensum verborum respicit. Magisterium supremum decidit Nestorium in sermonibus et scriptis unitatem personae Christi impetivisse. Ecclesia infallibiliter iudicat de genuino sensu librorum et sermonum ».

([37]) Mansi, IV, 1295-1298; cf. Concilio Vaticano, sessione 4 cap. 2 (Mansi, LIII, 487).

([38]) I legati del Papa — osserva bene il P. Camelot, *art. cit.*, 25, — vollero prendere conoscenza degli atti del concilio « per poter confermare i vostri giudizi, conformemente alle istruzioni del sommo pontefice Celestino e della Santità vostra (cioè dei vescovi presenti) ». Ma non pare perciò — aggiunge il Camelot — « che si debba vedere qui una conferma nel senso proprio del termine, l'atto cioè di una istanza superiore che sanziona in modo definitivo le decisioni di un'assemblea, decisioni che solo così prendono valore di legge. Non vi sono due autorità distinte e subordinate, il concilio e il papa: c'è il concilio deliberante che decide insieme col papa, presente e operante tramite i suoi legati. 'Le membra si sono riunite al capo, poichè la vostra beatitudine non ignora che la fede e il capo degli apostoli è il beato apostolo Pietro'. Così parlava il sacerdote Filippo a nome di Celestino. Il giudizio pronunziato ad Efeso è dunque quello di tutta l'oikumène, delle membra unite al capo » (cf. Camelot, ivi, 25-26).

([39]) ACO I 1/7, 70.



La divinità di Gesù, l'unione ipostatica, la « communicatio idiomatum », la divina maternità di Maria: ecco le grandi, sublimi idee, fondamentali della religione cattolica, che ci richiama alla mente il solo ricordo del concilio di Efeso. Nestorio, non potendo negare che Maria era chiamata madre di Dio, Theotokos, era disposto ad ammettere questo titolo in un senso lato, permettendo che si chiamasse anche anthropotokos; ma non ha ammesso mai ciò che oggi noi chiamiamo la comunicazione integrale degli attributi.

Per definire la vera fede, il concilio di Efeso non dettò alcun simbolo o canone come avevano fatto gli altri concili (40). La condanna fu motivata con i noti documenti, con la dottrina dei 318 Padri di Nicea, ed espressa con il linguaggio di quel popolo fedele, che, non avendo il diritto di immischiarsi nella disposizione della Chiesa docente, il 22 giugno 431, stava dinanzi alla porta della cattedrale di Efeso, attendendo l'esito; e quando nella tarda notte improvvisamente la porta si aprì, e la condanna fu proclamata, elevò l'inno di ringra-

(40) Cf. LEBON J., art. cit. *Autour de la définition*, 398. - Si veda anche ORTIZ DE URBINA I., *art. cit.*, 238, il quale osserva a proposito della definizione stessa: « se per 'definizione' si intende soltanto un documento in cui il concilio col Papa spiega con un atto straordinario e perentorio di magistero il senso e la portata di certe verità rivelate o condanna nella stessa maniera dottrine ad essa opposte, allora bisognerà riconoscere che il concilio di Efeso ha promulgato una definizione dogmatica ». Ora, il termine Theotokos, come punto cardinale in discussione, è stato espressamente e direttamente proposto come la dottrina ortodossa nella lettera Καταφλυαροῦσι di Cirillo (cf. ACO I 1/1, 25-28: PG 77, 44-49 e MANSI, IV, 888-892), che fu solennemente approvata dal concilio efesino. Cf. ancora CAMELOT TH., *De Nestorius à Euthychès: l'opposition de deux christologies*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 213. La dottrina cristiana dichiarata al concilio di Efeso è stata in diverse occasioni richiamata dai Romani Pontefici e considerata come la base della vera fede cattolica concernente Gesù Cristo e la sua SSma Madre; cf., p.e., *Professio fidei Orientalibus* (Maronitis) *praescripta ex constit. Benedicti XIV*, 'Nuper ad nos' [16 Martii 1743], in DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (n. 1462): « Ego N. firma fide... veneror et suscipio universales synodos, prout sequitur, videlicet: Nicaenam..., Constantinopolitanam primam..., Ephesinam primam, tertiam in ordine, et profiteor, quod *in ea contra Nestorium damnatae memoriae definitum est*, divinitatem et humanitatem ineffabili et incomprehensibili unione in una persona Filii Dei unum nobis Iesum Christum constituisse, eaque de causa beatissimam Virginem vere esse Dei genitricem ». Lo stesso papa Pio XII nella sua grande enciclica *Fulgens corona*, con la quale promulgava l'Anno Mariano 1954, ribadisce esplicitamente « excelsum munus [maternitatis divinae] quod in ephesina synodo adversus Nestorii haeresim *sollemniter declaratum ac sancitum fuit* » (cf. AAS, 45 [1953] 580).

ziamento a Colei che distrugge tutte le eresie, e condusse con le fiaccole i Padri del concilio, e separatamente Cirillo, fino alle loro dimore ([41]).

Mentre qualche storico potrebbe guardare con tristezza le perturbazioni provocate nella Chiesa del secolo V da Nestorio, nello stesso tempo egli si rallegrerà nel notare che in quel secolo (benchè vi fossero divergenze sui concetti cristologici tra la scuola alessandrina che considerava in Cristo prima di tutto e soprattutto il suo aspetto divino, e la scuola antiochena che si poneva precisamente al lato opposto) pochissimi erano coloro che non affermarono come certo che Maria deve essere chiamata Theotokos, Madre di Dio, e perciò ogni cattolico guarda con vero compiacimento come le grandiose manifestazioni religiose non sono altro che espressione più bella della spontanea e radicata devozione verso Colei che aveva predetto: *Tutte le generazioni mi chiameranno beata* ([42]).

II.

Dopo il concilio di Efeso

Pio XI nella enciclica *Lux veritatis,* parlando di coloro che, per difendere Nestorio, non peritano di addensare sospetti ed accuse contro Cirillo, Celestino e il concilio di Efeso, esclamò: « Ma contro un tale attentato, non meno vano che temerario, insorge unanime la protesta di tutta la Chiesa, la quale in ogni tempo riconobbe come giustamente pronunziata la condanna di Nestorio, ritenne ortodossa la dottrina di Cirillo, annoverò sempre con venerazione il concilio efesino tra i concili ecumenici, celebrati sotto l'ispirazione dello Spirito Santo » ([43]). Parlando sulla maternità divina, dopo aver detto che « se il Figlio della beata Vergine Maria è Dio, per certo colei che lo generò deve chiamarsi con ogni diritto Madre di Dio; se una è la persona di Gesù Cristo, e questa è divina, senza alcun dubbio Maria deve da tutti chiamarsi non solamente madre di Cristo uomo, ma madre di Dio o Theotokos » ([44]), aggiunse: « giustamente quindi il concilio efesino ancora una volta riprovò solennemente l'empia dottrina di Nestorio, che il Romano Pontefice, mosso dallo Spirito divino, aveva condannata un anno prima » ([45]).

([41]) Cf. epistola 24, con la quale S. Cirillo informò il clero e il popolo di Alessandria sull'andamento del concilio di Efeso (PG 77, 137); cf. Batiffol P., *Un épisode du concile d'Ephèse (juillet 431) d'après les actes coptes de Bouriant,* in *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger,* Paris 1924, 28-39; Lo stesso, *Le Siège apostolique,* Paris 1924, 375.

([42]) Luc. I, 48.

([43]) Pio XI, enc. *Lux veritatis,* 504 (Tondini, 387).

([44]) Ivi, 512 (Tondini, 397).

([45]) Ivi (Tondini, 399).

Senza dubbio, pur non essendovi stato formalmente « definito » il domma della divina maternità, con il concilio di Efeso s'inizia una nuova epoca nella storia della scienza e pietà mariana. Il titolo di Theotokos (Genitrice di Dio) viene accettato senza contrasti, e i concili successivi, e i Romani Pontefici, successori di papa Celestino, lo ripetono riferendosi implicitamente o esplicitamente al concilio di Efeso. Così, appena venti anni più tardi, il concilio di Calcedonia (an. 451), nel quale fu definito contro Eutiche che in Cristo vi sono due volontà, umana e divina, accettando solennemente la dottrina di S. Leone Magno, riprovò nuovamente Nestorio e lodò la dottrina di Cirillo ([46]). Il Papa così scriveva, il 26 giugno 451, al suo legato Pascasio nel concilio: « Tu ben sai che tutta la Chiesa Costantinopolitana, con tutti i suoi monasteri e molti vescovi, prestò il suo consenso e sottoscrisse la condanna di Nestorio e di Eutiche e dei loro errori » ([47]). Leone nella sua nota lettera dommatica scrisse: « Si condanni adunque Nestorio, il quale ritenne che la beata Vergine Maria fosse soltanto madre dell'uomo e non anche di Dio; stimò che altra fosse la persona umana e altra la divina » ([48]); e il concilio costantinopolitano III, sesto ecumenico (an. 680), esplicitamente professa la sua fede nella maternità divina: « generato prima dei secoli dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni il medesimo Gesù Cristo fu generato secondo l'umanità, per noi e per la nostra salute, dalla Vergine Maria, Madre di Dio » ([49]). Era ancora più esplicito il II concilio costantinopolitano, quinto ecumenico (an. 553), che definiva: « Se qualcuno dice che la santa e gloriosa sempre Vergine Maria è abusivamente e non veramente Madre di Dio, o secondo relazione, quasi debba riferirsi ad uomo puro, non a Dio Verbo incarnato e nato da Lei ... o la chiama madre d'uomo o Christotokos, cioè genitrice di Cristo, come se Cristo non fosse Dio,

---

([46]) MANSI, XI, 254.

([47]) MANSI, VI, 124: « Totam constantinopolitanam ecclesiam cum monasteriis omnibus et multis episcopis noveris praebuisse consensum, et subscriptionibus suis Nestorium atque Eutychen cum suis anathematizasse dogmatibus ». E' da notare che lo stesso Leone accoppia ripetutamente l'errore di Nestorio e di Eutiche; così, p.e., scrivendo al secondo sinodo di Nicea, dice (MANSI, VI, 135): « Prioris autem ephesinae synodi cui sanctae memoriae episcopus Cyrillus tunc praesedit contra Nestorium specialiter statuta permaneant, ne tunc damnata impietas, ideo sibi in aliquo blandiatur, quia Eutiches iusta exsecratione percellitur. Puritas enim fidei atque doctrinae quam eodem quo sancti Patres nostri spiritu praedicamus, et nestorianam et eutichianam cum suis auctoribus condemnat pariter et persequitur pravitatem ».

([48]) MANSI, VI, 351-354.

([49]) MANSI, XI, 254.

e non la ritiene propriamente e veramente Madre di Dio..., sia anatema » ([50]).

Il già menzionato III concilio costantinopolitano (nel quale contro i monoteleti fu definito esser due volontà in Cristo, l'umana subordinata alla divina), seguendo le orme dei precedenti « sancta quinque universalia Concilia », rinnova l'affermazione della fede della Chiesa nella Vergine « proprie et veraciter Dei genitrice secundum humanitatem » ([51]), e tra tanti altri anatemi ha emanato anche il seguente: « Se uno non riconosce Maria, nostra santa Signora e sempre Vergine, essere propriamente e secondo verità Theotocon, cioè Madre di Dio, avendo concepito e generato Dio Verbo incarnato, sia scomunicato » ([52]).

Il IV concilio costantinopolitano (an. 869-70), ottavo ecumenico, nel quale venne deposto l'usurpatore Fozio, ripete: « Unde et sanctissimam et nuptiarum ignaram Mariam, quae illum peperit, proprie et veraciter Dei genitricem fatemur, quemadmodum universalis tertia synodus, quae prius apud Ephesum congregata est, praedicavit, cum qua et nos hominis cultorem et iactantissimum atque iudaicum sensum habentem Nestorium anathematizamus » ([53]).

Da quanto così solennemente e ripetutamente detto dai supremi vertici della Chiesa, ci sembra che i fautori di una giustificazione di Nestorio a spese dell'ortodossia di S. Cirillo e dell'operato del concilio di Efeso dovrebbero badare maggiormente a questi documenti della tradizione cattolica ([54]).

([50]) Mansi, IX, 379 can. 6. - Il concilio costantinopolitano primo (an. 536) si riferisce al concilio di Calcedonia (Mansi, VIII, 1025-1028): « Chalcedonensem synodum, in qua omnium reverentia continetur, seu et venerandi Leonis prolata de ipsis apostolorum praecordiis instituta et nosse nos convenit et tueri; in his vexillum fidei, in his propugnaculum veritatis, in his Christus agnoscitur, in his redemptionis nostrae spes et causa servatur... His interfecta sunt Eutichetis et Nestorii venena conciliis, quia adversum dominicae dispensationis salubre mysterium, dum contraria inter se disputatione nituntur, sub quadam sacrilegii aequalitate consentiunt, sententiis dispares et impietate concordes: quorum alter nolens beatam Mariam virginem Dei esse genitricem, in Domino nostro quae unita sunt dividit, alter dum convenientium naturarum propria et certa confundit mysterium nostrae redemptionis exstinguit ».

([51]) Mansi, XI, 637-638.

([52]) Mansi, XI, 566 can. 5: « Si quis non confitetur sanctam dominam nostram semperque virginem Mariam proprie et secundum veritatem Theotókon, id est Dei genitricem, utpote quae Deum Verbum incarnatum concepit et genuit, anathema sit ».

([53]) Mansi, XVI, 180.

([54]) Anche papa Pio XII, nella enciclica *Orientalis Ecclesiae decus* (AAS 36 [1944] 129-144), in occasione del 1500 anniversario della morte di S. Cirillo, riafferma l'ortodossia di S. Cirillo e l'eterodossia di Nestorio (p. 138-140). Cf. anche

* * *

Si è facilmente potuto osservare come nei vari concili alla maternità divina venga abitualmente attribuita la prerogativa della verginità.

Di fatto, già il quarto concilio ecumenico, cioè quello di Calcedonia, espressamente asserisce la perpetua verginità di Maria, non soltanto acclamando il *Tomo di Flavio,* dove viene affermata, ma anche nell'allocuzione del concilio all'imperatore Marciano viene espressamente riconosciuta una connessione tra la maternità divina e la verginità. Vi si dice infatti: «...quomodo et Dei Genitrix sit virgo vocitata, propter eum qui virginitatem eius dignatus est etiam sacrare post partum, uterumque (ut decebat Deum) integritate signare» ([55]).

Di nuovo nel quinto concilio ecumenico, costantinopolitano II, viene affermata la perpetua verginità di Maria ([56]). Questa prerogativa della Madre di Dio viene riferita ai tre momenti specifici — prima del

---

Du Manoir H., *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie,* Paris 1944, 118-124; Jugie M., op. cit. *Nestorius et la controverse nestorienne,* 118: «Sa répulsion pour le Théotokos vient d'abord de ce que ce mot est susceptible d'une interprétation arienne ou apollinariste»; p. 124: «Christotókos' tel est le palladium de l'orthodoxie que Nestorius voulait imposer à toute l'Eglise». Nestorio immaginava che chiamare Maria madre di Dio sarebbe lo stesso che dichiararla madre della divinità; ora, se la divinità di Cristo ebbe origine nel seno della Vergine, allora non sarebbe consostanziale con il Padre, e saremmo in pieno arianismo. D'altra parte, secondo Nestorio, se Maria è madre di Dio, si domanda chi sia la madre dell'uomo; dunque, per evitare tutti questi pericoli, dobbiamo stare a quanto dice il Simbolo e la Scrittura dove si leggono i termini: Madre di Gesù, Madre di Cristo. «Quod Deus ex Virgine 'christotoko' prodivit — diceva il Nestorio — hoc a Sacra Scriptura didici; quod vero Deus ex ea natus fuerit, nullibi inveni» (cf. Loofs F., op. cit. *Nestoriana,* 277-278). Cirillo invece ragionava: Maria è vera madre, propriamente madre di Dio, e ciò secondo la carne. La persona del Verbo quanto alla sua esistenza non dipende dalla Vergine e il Verbo si è fatto carne, cioè «suum fecit nostrum corpus, prodiitque homo ex muliere, deitate interim, aut ex Patre nativitate non abiecta; mansit enim in ipsa quoque carnis assumptione quod erat» (cf. Mansi, IV, 891). Nè si può in nessun modo negare che non sia madre di Dio per non aver dato l'origine al Verbo del Padre celeste, poichè, come osserva bene il santo patriarca di Alessandria, «licet illae [scil. terrenorum hominum matres] terrestrium dumtaxat corporum matres fiant, non alteram tamen partem, sed totum quod ex anima et corpore conflatur, parere dicuntur. Nemo enim, ut exemplo res illustretur, Elisabeth carnem tantummodo, non etiam animam peperisse dixerit: siquidem peperit Baptistam animatum et hominem, ut unum ex duobus, carne, inquam, et anima; ita et in Emmanuelis quoque ortu accidisse cogitemus» (Epist. I, *ad monachos Aegypti,* PG 77, 22; Mansi, IV, 599). Perchè dunque, dopo tante spiegazioni da parte di S. Cirillo, Nestorio non accettò questa tradizionale ed universale dottrina della Chiesa?

([55]) Mansi, VII, 462.

([56]) Mansi, IX, 157-358.

parto, nel parto e dopo il parto — sotto Martino I nel concilio lateranense dell'anno 645 (che, benchè non sia ecumenico nel senso tecnico, manifesta il senso della Chiesa greca e latina): « senza seme e per opera dello Spirito Santo, ha concepito il Verbo e lo ha generato senza corruzione, permanendo indissolubilmente anche dopo il parto la sua verginità » ([57]).

Mentre dalla storia appare come la verginità di Maria non soltanto fu virtualmente contenuta nella dichiarazione del concilio di Efeso sulla maternità di Maria Santissima, ma nei concili posteriori della antichità cristiana ne fu anche illustrato il vero concetto nei suoi tre momenti, non si può dire altrettanto riguardo alla santità della Madonna. E' vero, che i concili anche della antichità cristiana chiamano la Madre di Dio santa, santissima, immacolata, intemerata ([58]); ma se andiamo più a fondo, considerando l'ambiente storico nel quale queste formule sono state pronunziate, allora bisogna andare pian piano con grande prudenza nel precisare il vero significato di questa santità ([59]). Pio XI, parlando del concilio di Efeso, giustamente osservava che « da questo domma della divina maternità, come dal getto d'una arcana sorgente, deriva a Maria una grazia singolare e tale dignità che, dopo di Dio, è la più grande che si possa pensare » ([60]). Ma, a conferma di questo principio, cioè che la maternità divina inchiude in sè l'assoluta santità di Maria, così che dopo di Dio non si può immaginare una purezza maggiore, lo stesso Pontefice non ha citato un santo Padre, ma Cornelio a Lapide ([61]).

Se è vero, come è vero, che il concilio di Efeso ebbe per un immediato effetto la diffusione del culto e della liturgia mariana prima

---

([57]) Mansi, X, 1151: « Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit ».

([58]) Nel concilio niceno II (an. 787) Maria è opposta ad Eva, ed è chiamata santa e intemerata (cf. Mansi, XI, 965, 1009).

([59]) Cf. Jouassard, *art. cit.*, 139: « Dans le domaine de la sainteté, la marche en avant est beaucoup moins nette et moins rapide que dans le précédent, à la suite du concile d'Ephèse »; p. 141: « C'est le fait que ni Nestorius ni les Orientaux en général, à ce qu'il semble, n'ont jamais lancé contre Marie d'accusations comparables à celles d'un Chrysostome ».

([60]) Pio XI, enc. cit. *Lux veritatis*, 513 (Tondini, 399): « Quo ex divinae maternitatis dogmate, veluti ex arcanae scaturiginis fonte, singularis profluit Mariae gratia eiusque summa post Deum dignitas ».

([61]) Ivi; cf. Cornelio a Lapide, *In Matth.*, I, 6.

nell'Oriente e poi nell'Occidente (le feste della natività, della dormizione, dell'annunziazione e della purificazione), bisogna riconoscere che questo culto, queste feste, nelle quali vescovi e sacerdoti pronunziavano le loro omelie, furono occasione e mezzo attraverso il quale lo Spirito Santo ha fatto capire come la maternità divina di Maria comporti in sè quella santità che fu proclamata nel medio evo nel concilio di Basilea (62), e poi così solennemente affermata nel concilio di Trento, il quale non soltanto dichiarò che non intendeva includere la Vergine Santissima nel decreto « ubi de peccato originali agitur » (63), ma nel famoso canone 23 della sessione sesta, affermò che la Vergine Maria non ebbe alcun peccato, nè mortale nè veniale (64).

Ciò che è stato detto sulla santità di Maria, può essere ripetuto anche degli altri e molteplici privilegi della Vergine, e soprattutto della sua gloriosa assunzione.

E' ben noto come nei postulati dei 200 Padri del concilio vaticano fu espresso il vivo desiderio che questo privilegio venisse definito dal concilio, ponendolo in intima connessione con la maternità verginale e l'esimia santità di Maria (65).

Basta scorrere questi postulati per cogliere bellissime espressioni, ove appare chiaramente questa connessione fra i tre dommi mariani e l'assunzione. Ne riportiamo soltanto due: « La Vergine Maria come

(62) Negli atti del concilio di Basilea (an. 1439), sess. 36, fra l'altro si legge (Mansi, XXIX, 182-183): « Difficilis quaestio in diversis partibus et coram hac sancta synodo super conceptione ipsius gloriosae Virginis Mariae Matris Dei et exordio sanctificationis eius facta est. Nos vero diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus quae iam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinae coram hac sancta synodo allegatae sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis et matura consideratione pensatis, doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei genitricem Mariam, praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, numquam actualiter subiacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctam et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae Scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam definimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere ».

(63) Mansi, XXXIII, 29: « Declarat tamen haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem ».

(64) Ivi, can. 23 (col. 42): « Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, nec gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat numquam vere fuisse iustificatum, aut contra posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine Maria tenet Ecclesia, anathema sit ».

(65) Mansi, LIII, 481-490; cf. Hentrich G. - De Moos R.G., *Petitiones de Assumptione B.V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, Città del Vaticano 1942, I, 97-98; II, 911-912.

riportò un singolare trionfo sul peccato per la sua immacolata concezione e sulla concupiscenza per la sua maternità verginale, così trionfò sulla morte nemica per la sua resurrezione accelerata, ad imitazione del suo Figlio » ([66]). « Come la Vergine fu custodita da Dio, che Le fece grandi cose, dalla corruzione del peccato nella sua prima entrata alla vita, così fu custodita nella sua morte, per riverenza della carne verginale, dalla quale prese carne » ([67]).

Ritornava, in altre parole, il profondo aforismo medievale, che fu perno delle discussioni circa l'assunzione della Vergine: « caro Christi est caro Mariae » ([68]). Per questo intimo nesso tra Madre e Figlio il popolo cristiano non poteva pensare altro che la Vergine fu preservata dalla corruzione e dell'anima e del corpo.

* * *

Da quanto finora detto — benchè in forma quasi fugace — appare come la Vergine benedetta, giustamente chiamata « negotium saeculorum », fu anche « negotium conciliorum ». Stabilito il domma della maternità divina e verginale di Maria nei concili dell'antichità cristiana, nei secoli susseguenti, attraverso il culto liturgico e il lavoro dei teologi, il magistero della Chiesa, assistito dallo Spirito Santo, non mancava di dedurne i tesori ivi nascosti circa l'assoluta santità e i vari privilegi di Maria. Così alla vigilia del concilio di Trento si trattava della definibilità dell'immacolata concezione di Maria. Dopo un intervallo di tre secoli, appena fu annunziato il concilio vaticano I, il 29 giugno 1868, il nunzio di Parigi, il 12 gennaio 1869, inviò alla Segreteria di Stato un memorandum. In esso si diceva che, mentre i cattolici liberali non vogliono nè nuovi dommi nè nuove condanne, i « cattolici propriamente detti » ne vorrebbero parecchi, e tra gli altri quello della definizione dell'assunzione di Maria: « Enfin un grand nombre de catholiques émettent le voeu de voir le futur Concile oecuménique compléter le cycle des hommages solennels rendues par l'Eglise à la Vierge

---

([66]) Mansi, LIII, 483 (cf. anche Hentrich-De Moos, *op. cit.*, I, 97-98; II, 911-912).

([67]) Mansi, LIII, 489 (Hentrich-De Moos, *op. cit.*, I, 10): « Creditur quod, sicut a Deo, qui eidem [scil. Matri Dei Mariae] fecit magna, custodita fuit a corruptione peccati in ipso suo primo introitu ad vitam, sic et in felici suo exitu, ob reverentiam virgineae carnis, ex qua carnem sumpsit, a corruptione corporis servatam immunem ».

([68]) Cf. Ps. - Agostino (Ratramno?), *De Assumptione beatae Mariae Virginis sermo,* cap. 5 (PL 40, 1145); cf. Balic C., *Testimonia de Assumptione B.V.M. ex omnibus saeculis,* pars prior, n. 152 (*Bibliotheca Assumptionis B. V. Mariae,* 1), Romae 1948, 209.

Immaculée, en proclamant le dogme de son assomption glorieuse » ([69]). Oggi, dopo la proclamazione di questo domma, si manifesta la stessa tendenza riguardo alla missione speciale di Maria, la sua maternità spirituale oppure la mediazione universale delle grazie ([70]). Alcuni, e non soltanto cattolici liberali, non vorrebbero nessun domma, per non ostacolare il movimento ecumenico, altri invece vorrebbero un nuovo domma che riguardi la missione sociale di Maria, appunto perchè persuasi che, se vogliamo ottenere dalla Dispensatrice di tutte le grazie la più grande grazia, cioè l'unione di tutte le confessioni cristiane con la Chiesa Cattolica Romana, sarebbe auspicabile riconoscere solennemente a Maria quello che Iddio ha voluto concederle ([71]).

Ex historia lux!

Nel concilio di Efeso, non soltanto non furono definiti gli anatemi di Cirillo, ma neanche fu *formalmente* creato un nuovo domma; fu piuttosto confermata la dottrina universale della Chiesa, essendo i santi Padri convinti che « nulla può riuscire più accetto a Gesù Cristo — certamente acceso di un grande amore per la sua Madre — che il vederci premurosi di venerarla secondo il suo merito, di riamarla teneramente e di studiarci, con l'imitazione dei suoi santissimi esempi, di guadagnarci il suo valido patrocinio » ([72]).

Una cosa analoga si può dire dell'atteggiamento del concilio tridentino. Benchè non manchino teologi che pensino che con la formula usata riguardo all'esenzione di Maria da ogni peccato attuale il concilio tridentino avrebbe solennemente creato un nuovo domma mariano ([73]), è certo almeno che esso non volle dire, come certi proponevano, che la Chiesa « pie credit », ma disse « tenet », che Maria non ebbe mai un peccato attuale nè mortale nè veniale ([74]).

Nessuno oggi dubita che non sia dottrina universale della Chiesa che a Maria, Madre e Socia di Cristo, spetti un posto centrale nel Corpo mistico di Cristo e che lei sia madre spirituale di tutti coloro che si gloriano del nome di Cristo. E' difficile prevedere che cosa « visum erit

---

([69]) Hentrich-De Moos, *op. cit.*, II, 886.

([70]) Cf. *Movimiento en favor de la definición dogmática de la maternidad espiritual de María*, in *Ephemerides mariologicae*, 10 (1960) 307-308.

([71]) Cf. Balic C., *¿La mariología es punto de convergencia o de divergencia para la union?*, in *Ante el II concilio ecuménico Vaticano. La unión, exigencia vital de las misiones*, Burgos 1960, 232-250.

([72]) Pio XI, enc. cit. *Lux veritatis*, 513 (Tondini, 399).

([73]) Cf. De Aldama J., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecato en nuestra Señora*, in *Archivum theologicum gran.*, 9 (1946) 53-57.

([74]) Cf. Mansi, XXXIII, 42.

Spiritui Sancto » (75) e ai Padri del concilio vaticano II, se e in quale forma vorranno esprimere il loro parere riguardo a questa fede universale della Chiesa.

A noi spetta di continuare gli studi e, stando davanti le porte del concilio, come facevano i cristiani di Efeso, che aspettavano da mattina a sera davanti le porte della basilica di Santa Maria (76), pregare la beatissima Vergine Madre e Patrona della Chiesa, custode della fede ortodossa, affinchè lei sia il felice legame che, come nel concilio di Efeso, « con la sua soave forza, unirà tutti coloro che amano Cristo, ovunque essi siano, formandone un solo popolo di fratelli, pronti ad ubbidire, come ad un padre comune, al Vicario di Cristo in terra, il Romano Pontefice » (77).

---

(75) Act. Apost. XV, 28.

(76) CIRILLO ALESS., Epist. 42, *ad clerum populumque alexandrinum* (PG 77, 137).

(77) LEONE XIII, enc. *Adiutricem populi* (in *Leonis XIII pontificis maximi acta*, Romae 1896, XV, 300; TONDINI, 229).

R. P. Vitalien Laurent, A.A.

Directeur de l'Institut Français d'études byzantines. Paris

L'UNITÉ DU MONDE VU DE BYZANCE
et
SON EXPRESSION DANS LES CONCILES GÉNÉRAUX DES NEUF PREMIERS SIÈCLES

Basile Ier, Grand Prince de Moscou, prit un jour l'initiative de défendre à son haut clergé de faire, durant la Liturgie, mémoire de l'empereur de Constantinople. Il motivait sa décision arbitraire par cette profession de foi inattendue: *Nous avons une Eglise, mais nous n'avons pas d'empereur et n'en faisons pas cas!* » (1). C'était à la fin du XIVe siècle. Sur quoi, le patriarche de Constantinople Antoine IV lui tint, par lettre datée de 1393, ce petit cours de théologie politique: *Vous dites: Nous avons une Eglise mais pas d'empereur! Pensée perverse, car il est impossible aux Chrétiens d'avoir une Eglise sans avoir d'empereur, l'Empire et le Sacerdoce ne formant qu'une unité et un tout que personne ne saurait séparer... Écoutez Pierre, le prince des Apôtres, déclarer dans la première des Épîtres catholiques: Craignez Dieu et honorez l'empereur* (2)! *Il ne dit pas: les empereurs, pour qu'on ne songe pas aux soit-disants empereurs de quelques nations, mais il dit: l'Empereur, pour bien marquer qu'il n'y a qu'un empereur pour tout l'univers.... Si d'autres chrétiens ont usurpé à leur profit le nom d'empereur, c'est chose absolument contre nature, illégale et relevant plutôt de la tyrannie et de la violence* » (3).

---

(1) Fr. Miklosich et Ios. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi*, I, Vindobonae 1862, p. 190 15:16: Ἐκκλησίαν ἔχομεν ἡμεῖς, βασιλέα δὲ οὐκ ἔχομεν, οὔτε λογιζόμεθα ...

(2) *Ibid.*, p. 191 16:21:27. Cf. I Petr. 2, 17.

(3) *Ibid.*, p. 192.

1. - Un seul empire, un seul empereur.

Il n'y a qu'un empereur pour tout l'univers; le Sacerdoce et l'empire ne font qu'un! Cette double formule résume très exactement la doctrine traditionnelle des Byzantins par rapport au gouvernment du monde. Loin d'être en effet une déclaration de complaisance ou la protestation d'un patriotisme lésé, elle présente la croyance intime à laquelle l'Église officielle elle-même avait fini par souscrire. Les Romains avaient reconnu au chef de l'État les attributions de roi et de pontife, et non content de ce cumul, ils étaient, à certaines époques, allés jusqu'à en faire un Dieu. Le sentiment chrétien se refusa certes toujours, où qu'il s'exprimât, à reconnaître en tout monarque, même le plus grand, autre chose qu'un mortel. L'idée d'adorer l'autocrator, aussi redoutable et tyrannique qu'il parut à certains jours, n'effleura même pas son esprit. Mais, si le culte impérial fut ruiné dans son fonds par la nouvelle religion, l'appareil extérieur de la souveraineté, avec ses rites et sa symbolique, ses insignes et ses images (4), se perpétua presque inchangé jusqu'à la fin du moyen âge. C'est qu'en n'y voyant qu'un homme aux destinées communes, tout en appuyant même sur ce point d'une manière brutale en chargeant l'iconographie officielle d'un accessoire — l'akakia ou sachet rempli de terre — destiné à lui rappeler que lui aussi mourrait un jour, la christianisme officiel n'en plaça pas moins, dès le début, l'empereur très haut au-dessus de l'humanité.

L'État (5), dans sa complexité, ne résulte en effet à ses yeux ni d'un contrat mutuel, ni d'une évolution sociologique, ni d'une génération spontanée. Ce n'est pas davantage l'aboutissant naturel d'une croissance de forces nationales. C'est à proprement parler une création, la plus noble qu'ait engendrée sur terre l'Oeuvre de Dieu par excellence, celle de la Rédemption (6). Constantin par égard pour ce

---

(4) Cette continuité est rendue particulièrement sensible dans le large exposé de A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin,* Paris 1936. Voir surtout le riche dossier iconografique qui clôt le volume. Pour la période des origines où la permanence de la symbolique païenne dans l'imagerie des empereurs chrétiens est plus nettement perceptible voir de préférence R. Delbrueck, *Spätantike Kaiserporträts von Constantin Magnus bis zum Ende des Westreichs,* Berlin-Leipzig 1933.

(5) Des nombreuses études qui ont tenté de caractériser l'État byzantin, on tiendra surtout compte de celle de O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell,* Iena 1938. Réimprimé en 1956. Autre littérature, avec quelques idées très générales sur le thème, dans G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin,* Payot 1956, p. 57 avec la note 1.

(6) Cf. Treitinger, *op. cit.,* p. 158-160.

mystère, interdit qu'on le représentât avec les attributs de la Divinité. La réaction de ses successeurs, en restaurant l'ancienne imagerie, lui donna un sens nouveau et l'on aperçoit déjà, dans les attitudes comme dans le rituel, très nettement ce que les théoriciens mettront plus tard en formules.

La nouvelle doctrine politique évolua rapidement vers un corps de théologie centré sur la personne du Christ substituée à celle des empereurs romains. Le seul fondateur et soutien de l'État, c'est Lui. *Cuius dux et conditor Christus,* écrit déjà saint Augustin. Le but de cette institution n'est autre que le salut des hommes ou plus précisément l'acheminement des élus vers leur salut éternel. *Omnia propter electos!*

Mais il y a plus. La personne du Christ s'identifie avec la collectivité en tant que composée de membres appelés au salut. Aussi de même que l'Église est appelée son Corps mystique spirituel, l'Empire devient son Corps mystique politique: *Corpus mysticum politicum* ([7]), comme s'exprimera bien plus tard le célèbre théologien jésuite Suarez. Il s'ensuit que l'État comme l'Église est parfait et qu'il n'est plus, du jour de sa constitution, susceptible d'un progrès essentiel. Il possède, dès l'origine, tous les organismes et toutes les prérogatives nécessaires à sa mission.

L'Empire, qui est le Corps mystique politique, appartient de ce chef au Christ, source unique de l'autorité qui l'administre en son nom. C'est lui qui nomme et délègue, quel que soit le mode naturel ou divin de sa promotion, l'être qu'il élit d'âge en âge pour le suppléer. Le peuple, le sénat, le patriarche même qui proclame ou sacre son élu ne sont que de purs instruments de sa volonté. Le Christ préside à la vie publique dans la personne de son mandataire et sa présence est rendue, en quelque sorte, sensible dans l'acte le plus solennel, la Liturgie. A Sainte Sophie, à gauche, de l'autel, le grand trône dressait en effet sa redoutable majesté. Là était sensé résider Dieu le Père. De côté et d'autre deux sièges étaient réservés, l'un au Christ, l'autre au basileus. Or le Cérémonial prescrivait que les dimanches et les jours de fête — jours où le peuple venait poser l'acte social par excellence dans le temple et où le Sauveur était sensé présider d'une manière plus expresse l'assemblée de son Corps mystique — le Cérémonial prescrivait donc que le souverain laissât vide le trône prévu pour le Christ. Au contraire, les jours ouvrables, l'empereur, délégué pour guider et contrôler l'activité humaine, devait quitter le sien pour s'y asseoir en arbitre suprême des destinées terrestres.

([7]) *Ibid.,* p. 158.

Cette fonction de suppléant ([8]) du Christ conférait à l'empereur byzantin une qualité éminente qui le divinisait en quelque sorte. Chef visible du Corps visible du Christ, il devait jouer sur la scène du monde le rôle qui eût été dévolu au Christ s'il avait été dans les desseins de sa volonté de rester parmi les hommes jusqu'à la fin des temps. L'intimité qu'il contracte ainsi avec son prototype fait qu'il agit, règne et vit dans le Christ. Sa signature solennelle ne le proclame-t-elle pas: *empereur fidèle dans le Christ Dieu!* ([9]). N'entendait-on pas aux jours de grande manifestation les chantres du Palais Sacré ou les dèmes de l'Hippodrome le proclamer: *empereur éternel, empereur dans le Christ,* voire *empereur en Dieu même?* ([10]). L'épithète de divin: ἔνθεος, s'attacha définitivement à sa personne et associa, suivant une conception platonicienne canonisée, son gouvernement à celui de l'Homme-Dieu. C'est de cette haute considération que découle à Byzance le caractère exceptionnel de la personne impériale, à la fois monarque et pontife ([11]), car le patriarche, tête effective du Corps mystique à Byzance, n'agit ([12]) que par la délégation de l'ar-

---

([8]) *Ibid.*, pp. 125-129 et 145-148.

([9]) Voir à cet sujet essentiellement F. Dölger, *Die Entwicklung der byzantinischen Kaisertitular und die Datierung von Kaiserdarstellungen in der byzantinischen Kleinkunst,* dans *Studies presented to D. M. Robinson,* II, 1953, pp. 985-1005; reproduit dans F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik,* Ettal 1956, pp. 130-151. Voir aussi Treitinger, *op. cit.*, p. 39.

([10]) En de nombreux passages du *Livre des Cérémonies* compilé, au Xe s., par l'empereur Costantin VII Porphyrogénéte. Références groupées dans Treitinger, p. 39, n. 40.

([11]) Lire à ce propos le chapitre suggestif de Treitinger, *op. cit.*, pp.124-157: *Weltliches Priesterkönigtum.* De très nombreux textes laisseraient croire à première vue que l'empereur avait un caractère sacerdotal. Les écrits des papes eux-mêmes réflétent la phraséologie du temps. Certaines expressions de saint Léon, le pape de Chalcédoine, ont semblé à plusieurs s'avancer bien loin. Cf. Fr. Dvornik, *Emperors, popes and general councils,* dans *Dumbarton Oaks Papers,* VI, 1951, pp. 1-23 (voir pp. 16-18). En réalité il faut faire la part des clichés protocolaires hérités de l'empire romain et de l'enflure où se complaisaient la littérature de cour, voire les jeux plus avisés de la Chancellerie pontificale. Consulter sur le sujet K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin der Grossen bis zum der Karolingerzeit,* Stuttgart *Papst Leo der Grosse und die " Unfehlbarkeit des oströmischen Kaisers ",* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XLVII, 1928, pp. 11-17; pour les pages postérieures se référer à Michel, *op. cit.,* pp. 5-9.

([12]) Nous touchons ici à un point cardinal de l'ecclésiologie byzantine, au fait universellement reconnu en Orient que le chef de l'Église était non le patriarche mais le basileus. Vue synoptique du problème dans l'article de R. Janin, *L'empereur dans l'Église byzantine* (Nouvelle Revue théologique LXXVII, 1955, pp. 49-60); pour une démostration complète on recourra au mémoire décisif de A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (843-1204), Darmstadt 1959.

chiereus-basileus, césar et pape, en regard duquel il n'est qu'un citoyen de rang supérieur, le premier par ordre d'excellence, mais un homme resté dans la masse. Jamais ([13]) on ne vit à Byzance le spectacle, plusieurs fois contemplé en Occident, du chef de l'État conduisant par la bride la monture du chef de l'Église. En conséquence aucune puissance spirituelle n'eût dû en droit contrebalancer, encore moins censurer les initiatives du surhomme, du quasi-dieu qu'incarnait le basileus.

2. - L'unité du monde dans la Famille des Nations

La doctrine et la pratique byzantine n'admettait ainsi qu'un empereur. C'était du coup soutenir qui ne pouvait y avoir qu'un empire. Pour les Byzantins, la terre entière, la terre d'alors ou l'oikouménè, dans toute son extension géographique connue ou pressentie, ne formait qu'un apanage entre les mains de l'empereur unique. Deux catégories de peuples s'y affrontaient: ceux qui par le baptême lui étaient soumis de droit; ceux qui, parce que païens ou infidèles, étaient exclus de l'âme de l'empire, mais appartenaient à son corps. Comment cet univers s'ordonnait-il?

Le principe de classement dans ce que l'on doit appeler ([14]), non la *Société,* mais la *Famille* des Nations est le principe de parenté ([15]). Le monarque byzantin, dont tout autre souverain n'est, à ses yeux, qu'un délégué, confère par libre choix le rang qui devra être le sien. Diverses considérations peuvent contribuer à le déterminer ou, une fois fixé, à en modifier le degré. La diversité de ces causes et leur jeu souvent complexe introduisent dans le système certaines exceptions et jusqu'à un air d'inconséquence. Néanmoins la tradition dont les

---

([13]) En revanche, l'on compte au moins deux cas où l'empereur byzantin se prosterna aux pieds du pape: Justin Ier en 526 aux pieds de Jean Ier (Liber Pontificalis, ed. Duchesne, I. pp. 104, 275: Justinus augustus, dans honorem Deo, humiliavit se pronus et adoravit beatum Iohannem papam); Justinien II aux pieds de Constantin Ier, en 711, à Nicomédie (*Ibid.,* p. 391: Augustus christianissimus cum regno in capite sese prostravit et pedes osculans pontificis... Cet acte voulait essentiellement honorer le *Père spirituel* du basileus qu'était traditionnellement le pape. Cf. Treitinger, *op. cit.,* p. 196.

([14]) La hiérarchisation des princes souverains vue de Byzance a d'abord été esquissée par G. Ostrogorsky, *Die byzantinische Staatenierarchie,* dans *Seminarium Kondakovianum,* VIII, 1936, pp. 41-46, mais sans qu'il ait été tenu compte du principe de parenté.

([15]) Le mérite d'avoir mis l'accent sur ce principe et d'avoir reconstitué à partir de là l'image que les Grecs se faisaient de l'univers revient à F. Dölger, *Die "Familie der Könige" im Mittelalter,* dans *Byzanz und die europäische Staatenwelt,* Ettal 1953, pp. 34-69.

témoins irrécusables ([16]) sont les titres consignés dans les lettres aux princes et dans la pratique de la cour de Constantinople ne manqua jamais de fermeté, au point de constituer un ensemble nettement équilibré.

Au sommet de la hiérarchie apparaît donc le basileus, le Père, qui s'identifie avec l'empire. Le premier groupe de parents très proches reçoit le nom de *fils* qui n'est accordé qu'à trois souverains d'États périphériques: la Bulgarie, l'Alanie et la Grande Arménie. D'autres, comme la Hongrie, entrent aussi dans cette haute classe, mais seulement par occasion sous le coup de circonstances particulières et à titre provisoire. La place éminente qui est faite aux deux principautés orientales désigne une époque où toutes deux constituaient un facteur important de l'expansion byzantine à l'est. C'est précisément le X[e] siècle, au cours duquel se cristallisent les formules et prend corps le système entier qui passera aux âges suivants sans autre grave transformation. Les représentants de ces trois États passaient, dans les cérémonies de cour, avant ceux des autres pays, quelque puissants que ceux-ci fussent d'autre part.

Le baptême ([17]) apparaît comme la condition même de la filiation. La réception de ce sacrement faisait les vrais citoyens de l'empire universel. Toutefois le peuple qui le recevaient directement de Byzance, par mandat spécial du basileus agissant au nom et comme en la personne de Dieu, se trouvaient naturellement dans une position privilégiée; c'étaient les enfants de prédilection, des fils spirituels avec des droits spéciaux que cette adoption comporte. L'idéologie qui est à la base de ce phénomène n'est pas-quoi qu'il en semble-si étrangère à l'histoire de l'Arménie elle-même. On doit en tout cas y voir la raison de la présence si fréquente d'Arméniens à la tête des affaires byzantines, de la facilité avec laquelle ils fusionnaient avec le monde grec, comme du loyalisme dont, en certaines circonstances, délicates, ils surent faire preuve à son endroit. Le titre de *fils* n'était en effet

---

([16]) La liste des adresses aux souverains étrangers, telle qu'elle était en usage dans la chancellerie impériale nous a été en effet entièrement conservée dans le *Livre des Cérémonies*, éd. Bonn, pp. 686-692. Elle a été utilement confrontée avec le contenu des protocoles des rares chartes qui nous sont parvenues. Les sources littéraires sont en revanche à peu près muettes sur la question. Pour les chartes consulter particulièrement F. Dölger, *Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen*, dans *Historische Zeitschrift*, CLIX, 1938-39, pp. 229-250.

([17]) La parenté qui lie entre eux les divers membres de cette Famille est en effet toute spirituelle; cfr. Treitinger, *op. cit.*, pp. 195-198.

pas qu'une étiquette de cour ([18]). Né de liens spirituels étroits, il réalisait avec le chef de famille une communauté d'intérêts et de vues propres à associer les destinées.

Il y eut des situations historiques qui s'accommodèrent difficilement du principe fondamental de cette classification. En effet, sous Jutinien et plus avant dans le VIe s., des rois francs, goths et burgondes, portèrent également le titres de fils dont ils firent un large emploi dans leurs rapports épistolaires avec leur suzerain putatif de Constantinople. Childebert Ier se le donne ([19]) et le pape Gélase Ier ([20]) lui rappelle ce lien d'allégeance. En fait l'anomalie que créée la présence de ces princes dans cette catégorie n'est qu'apparente. En effet, si ceux-ci sont absents des listes protocolaires du Xe siècle, c'est que la carte du monde s'était modifiée depuis que leurs Etats ou avaient disparu ou n'étaient plus à même de jouer un rôle international défini. Au surplus le fondement de cette parenté ancienne n'était pas d'ordre religieux mais politique. C'était un titre gracieux sans autre support que le bon plaisir du prince. L'éloignement, la cessation des rapports qui l'avaient fait naître et l'avaient entretenu, puis la naissance de l'empire carolingien, autour duquel gravitèrent sans tarder nombre d'anciens clients de la monarchie orientale, le firent rapidement tomber en désuétude. Le neuvième siècle où les empires d'Orient et d'Occident réalisèrent un premier équilibre européen en groupant autour de soi la poussière des petits États qui peuplaient le monde d'alors, mit fin à une situation qui lentement en enfanta une autre dont les faits majeurs furent la conversion des Slaves et l'entrée des États balkaniques dans la *Famille* de l'empereur.

A côté des fils, mais bien moins partagés qu'eux s'alignent les *frères* du basileus. Ils ne sont pas nombreux mais divers, à savoir les souverains d'Italie, de France, d'Allemagne, de Bavière, de Saxe, tous princes chrétiens. Ils échangent entre eux le nom de *frère* dont ils font un constant usage dans leur correspondance diplomatique avec l'empereur de Constantinople. L'origine du titre et de son emploi multiple est d'une explication aisée. La liste des nations bénéficiaires

---

([18]) Sur le caractère institutionnel du système voir DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1933, p. 36.

([19]) En 585, ce prince écrit à Laurent de Milan: iuxta votum Romanae reipublicae vel sacratissimi *patris nostri* imperatoris (MGH, Epistol. Austr., n. 46: p. 151[25]. Cité, avec d'autres témoignages de la haute époque par DÖLGE, *op. cit.*, p. 43 avec la note 15).

([20]) Lettre de 556 où le pape, parlant de l'empereur Justinien, l'appelle *pater vester* (éd. MGH, Epist. III, Epp. Arelati., p. 71[33]). Cfr. DÖLGER, *op. cit.*, p. 44 en note.

que je viens d'énumérer comprend en effet les principaux États successeurs du grand empire de Charlemagne. Or ce potentat, le premier dont les Grecs aient pris ombrage, obtint de ses collègues orientaux, Nicéphore 1er et Michel le Bègue ([21]), que ses héritiers puissent traiter avec eux dans la même qualité. On comprend dès lors que ces pays d'une importance internationale très sujette à caution comme la Saxe ou tel duché italien jouît d'un privilège que l'on voit tour à tour accordé ou refusé aux plus grands.

Après les *fils*, après les *frères* de l'empereur viennent en effet ses *amis*. Que l'on ne croie pas ici non plus à une métaphore ou à un de ces termes sans portée ([22]) par quoi les chancelleries caractérisent à l'occasion des rapports mal définis entre princes. Le mot: φίλος, a sa pleine valeur de titre et je n'en veux pour preuve que cette lettre de Romain 1er Lécapène ([23]) à un prince arménien encore païen lui proposant de le promouvoir au rang qu'il comporte dans les relations extérieures de l'empire grec alors en marche vers son apogée. A l'origine, cette catégorie semble avoir été créée pour les Etats non chrétiens qu'on ne pouvait décemment introduire dans la Famille mais que des circonstances particulières commandaient d'honorer de quelque façon. Les princes bénéficiaires semblent avoir été d'abord peu nombreux, puisque, au Xe s., le Livre des Cérémonies n'en nomme que deux: l'émir d'Egypte et le prince des Indes. Mais la tradition diplomatique nous fait connaître dans la suite plusieurs princes ou puissances, tous chrétiens à qui fut conférée cette qualité d'*Amis,* le roi d'Angleterre sous Manuel 1er Comnène, les Vénitiens à la fin du XIIe s. et les Siennois en 1398, ce qui prouve, une fois de plus, que l'empire réduit à sa seule capitale maintenait intact le somptueux appareil d'une puissance à jamais disparue.

Au-dessous de ces trois classes de parents proches ou d'intimes, le protocole de ce même Xe s. en énumère une quatrième comprenant une longue série de pays dont les chefs n'avaient apparemment contracté à l'époque aucun lien avec le basileus. Je dis *apparemment,* car, en réalité, ils occupent une place bien définie dans la hiérarchie, au bas de l'échelle. Leur nom spécifique est: δοῦλοι, soit *serviteurs,* ou, à l'occasion, *esclaves*. Ce ne sont en aucun cas des clients, comme

---

([21]) Cf. F. Dölger, *Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts,* dans *Byzanz und die europäische Staatenwelt,* pp. 282-369 (voir pp. 299-308).

([22]) Ce titre d'*ami* a déjà valeur de titre honorifique dans le Code théodosien, IX, I, 4; cf. Dölger, *Byzanz...,* pp. 64, 65 avec la note 1.

([23]) Cf. Dölger, *Byzanz...,* p. 39 avec la note 8 et p. 189 avec la note 16.

certains l'ont pensé. Le basileus se comporte en effet à leur égard comme un maître dont ils ont pu déserter le service mais qui ne leur a point donné congé. Souvent indépendants de fait, ils restent théoriquement à sa discrétion. Deux traits soulignent de manière éloquente la situation inférieure qui leur est faite. Les lettres qu'ils reçoivent de leur suzerain réel ou putatif prend le nom de Κέλευσις, soit *Commandement!* En outre, le nom de l'empereur régnant est toujours tû, parce qu'en sujets attentifs ils doivent le connaître. Tous les territoires visés par cette classe ont fait ou faisaient encore partie de l'empire. Ce sont pour la plupart des terres féodales comme celles d'Arménie, d'Ibérie et d'Abasgie dans le Caucase ou des principautés locales comme celles de Rome, de Venise, de Sardaigne, de Naples, de Capoue, de Salerne, d'Amalfi et de Gaëte, voire des nations en voie de cristallisation comme celles des Croates et des Serbes. Les grandes conquêtes militaires de Basile II dans les premières décennies du XI[e] s., en ramenant la plupart de ces pays sous la domination effective de Byzance, consolida, là elle ne le supprima pas, cette classification que seuls les bouleversements causés par l'avance seldjoucide en Asie Mineure et la poussée normande dans les Balkans purent modifier dans un degré au reste inconnu, sous les Comnènes.

On peut dire qu'avec cette dernière catégorie le cercle de famille est clos. Rien n'y manque: fils, frères, amis, serviteurs ou esclaves. Le monde médiéval, vu de Byzance, se présente ainsi comme un tout organique, rigoureusement hiérarchisé. Les nations et les races qui s'y meuvent composent un seul empire dont la tête est l'État byzantin auquel toutes les nations sont de fait ou de droit subordonnées. Son chef n'est autre que le basileus, suppléant du Christ. Tous les peuples baptisés contractent avec lui un lien de parenté définie qui marque la place de chacun dans la grande famille humaine. Ce n'est pas un lien de nature, mais une de ces grâces gratuites dont son auteur peut à son gré doser et l'excellence et l'efficacité.

L'ordre ainsi établi dans lequel les nations païennes trouvent obligatoirement leur place, n'est pas nécessairement visible ici-bas. Les faits le contredisent au point d'en sembler parfois la négation. Mais c'est le propre du Corps mystique, donc secret, de subsister au fond des choses sous les apparences contraires et malgré toutes les révolutions. Supposez que l'auteur du Livre des Cérémonies, interrompant son sommeil millénaire, revienne soudain parmi nous. Byzance, où il a régné, n'est plus qu'un souvenir et très rares sont les monarques qui,

---

([24]) *Ibid.*, p. 42.

perpétuant une tradition qu'il a, pour ainsi dire, codifiée, s'attardent de nos jours à se donner le nom de cousins. Son esprit subtil aurait vite fait de retrouver dans les multiples essais de réorganisation du globe nés des deux dernières guerres une tendance à reconstruire un monde strictement hiérarchisé. L'idéalisme risque certes d'être banni de la cité future telle qu'elle semble se dessiner et néanmoins il vous confierait que ce n'est là qu'un stade, le stade matérialiste, d'une évolution qui tend, à travers toutes les expériences et toutes les catastrophes, à l'établissement de l'empire universel qui, à la fin des temps, réunira tous les hommes dans une même foi chrétienne sous un même empereur, de souche grecque bien entendu.

3. - Les conciles généraux, figures et garants de l'unité de l'empire

Cette conception du monde considéré comme Famille des Nations, dont l'empereur chrétien est le père, le chef pour les conduire au salut étérnel [25], cette conception qui se traduit dans les lois, l'ordre hiérarchique et le comportement politique ne peut avoir sa raison d'être que dans la perspective et sa réalisation que dans l'unité de la foi. C'est cette unité qui réalise, par dessus toutes les divergences de races et de civilisations, la véritable et foncière cohésion de l'univers qu'est l'empire byzantin et ses prolongements chez les peuples que cette même foi place ou doit placer dans la mouvance et la sollicitude du basileus chrétien.

Or l'unité de foi étant la plus intime et la plus étroite de toutes, ce qui lui porte atteinte est ce qu'il y a de plus périlleux et de plus néfaste pour la paix du monde [26]. Que l'on songe aux ruines accumulées par les guerres de religion et au cauchemar atomique que vit notre univers divisé par la pire des subversions idéologiques. Mais voilà! L'empire chrétien se trouva à peine constitué que le mal le saisit. Des hérésies naquirent en chaînes et leurs incidences politiques creusèrent lentement les divergences de races et de cultures dont l'extrême variété différenciait déjà les membres de la grande Famille chrétienne. Un siècle de vie commune suffira pour que certaines formes

---

(25) Constantin le Grand avait déjà un très vif sentiment de représenter Dieu sur terre et en cette qualité il se sentait, plus que l'éprouveront ses successeurs, l'impérieux devoir de veiller au gouvernement de l'Église. Cf. Dvornik, *Emperors, Popes and Councils,* pp. 7-11.

(26) Le pape Célestin l'écrivait en clair à Théodose II: « Tout ce qui est fait pour la paix de l'Église et la pratique de notre sainte Religion est fait pour le salut de votre Empire », éd. Mansi, IV, col. 1291. Cf. Dvornik, *loc. cit.,* p. 15.

de christianisme soient adoptées par des groupements ethniques bien définis comme les Arméniens ou des régions à tendance autarcique comme l'Égypte. Le loyalisme de ces peuples ou de ces contrées envers l'empire fléchit dans la mesure où l'orthodoxie fut réniée dans leur sein. L'on conçoit dès lors que le souci constant du chef de notre Famille des Nations ait été de consolider et, quand il le fallut, de restaurer celle-ci partout.

Or, dans certaines circonstances particulièrement graves, la Chrétienté recourut à ce moyen efficace que sont les conciles généraux. Ces grands conciles, oecuméniques ou non, ne s'inscrivent pas dans le gouvernement ordinaire de l'Église, pour lequel son Fondateur a prévu des organes permanents: l'épiscopat de chaque Église particulière et le pastorat suprême pour tout le corps ecclésial. Ils s'insèrent dans les moments historiques importants où il convient que se manifeste une prise de conscience commune de toute l'Église enseignante sur des problèmes où sont en péril la pureté de la foi et l'unité de communion. Le Pasteur suprême est juge de ces moments. Dans les temps anciens il en alla tout autrement.

Au cours des trois premiers siècles, il n'est venu à aucun pape l'idée de rassembler les évêques du monde entier; il n'en était nul besoin, tant était vif, si près des origines, le sentiment de la Primauté de l'Église Romaine, centre de la communion et règle de la foi, comme en témoignent Ignace d'Antioche et Irénée de Lyon, le cas du pape Victor dans la querelle pascale, les relations des deux Denis (celui de Rome et celui d'Alexandrie).Le Siège apostolique pouvait rencontrer des résistances, mais aucun pouvoir spirituel ne lui faisait contrepied. Les choses changèrent, quand l'empereur fut devenu chrétien, et la religion longtemps proscrite promue religion d'Etat. Conformément à la tradition gréco-romaine qui, nous l'avons vu, faisait de l'empereur le souverain-prêtre, le basileus chrétien, lui aussi, entendit conserver cette prérogative et exercer, comme chef temporel et spirituel, ce rôle de plein droit. Avec ce sacerdoce sans les fonctions sacrées mais disposant de toute la puissance publique, un nouveau pôle d'attraction naquit et une dualité de direction apparut dans la Chrétienté. En tant que chef de l'État chrétien, le basileus se sentait responsable de son bon ordre, de sa prospérité, de son unité. Ce sentiment lui inspira le devoir de tout faire pour les garantir. Quand des conflits surgirent qui avaient pour origine des points de doctrine, l'empereur savait bien, du moins dans les débuts, que ce n'était point son rôle de le trancher, et quand, plus tard, il prit parti, il eut conscience que sa seule autorité fut restée impuissante sans l'adhésion de l'épiscopat.

C'est néanmoins du pouvoir impérial et de lui seul ([27]) que vint l'initiative de rassembler ces conciles d'empire, l'action des papes ayant consisté dans leur acceptation d'y participer et dans la manière, seule décisive pour la valeur de leurs ordonnances, dont ils se prononçaient sur leur tenue. Aussi bien regardez l'appareil extérieur de ces assises solennelles! On a parlé à leur endroit de parlements d'empire ([28]). Et, ma foi, quoi que l'on doive à première vue penser de cette étiquette froidement séculière, on ne peut qu'en éprouver à maints égards la justesse. Dans leur forme extérieure les conciles généraux sont en effet organisés et conduits sur le modèle du Sénat de l'Ancienne Rome. Au centre, comme pôle et garant des débats, l'Évangile a remplacé le Génie de la Victoire. L'empereur, quand il y siège, se tient à gauche qui est la place d'honneur. Les commissaires impériaux établissent l'ordre du jour, dirigent les débats, font voter et clôturent officiellement les sessions. Le chef de l'État se réserve ([29]), en toute occasion, le droit d'approuver les décisions des Pères qui reçoivent de ce fait force de lois. Tout se passe comme si l'État chrétien avait institué deux grands corps, l'un—le Sénat traditionnel—aux compétences désormais restreintes aux affaires civiles, l'autre—le concile général—chargé de l'examen et de l'expédition des affaires ecclésiastiques les plus graves.

([27]) Ce pouvoir de convoquer les conciles a été généralement reconnu à l'empereur par la tradition chrétienne. Celui-ci s'en est toujours prévalu et l'a de fait exercé jusqu'au IXe s. sans que la Hiérarchie le lui ait contesté en Occident comme en Orient. La tradition byzantine devait finir par ériger ce pouvoir de fait en principe de droit. Des théologiens et des canonistes comme les métropolites de Thessalonique Nil Cabasilas et Syméon iront jusqu'à dire que la convocation des conciles est une prérogative des souverains, non des évêques et que cette prérogative a été reconnue par les Pères aux princes séculiers en tant que protecteurs de l'Église. Cf. MICHEL, *Die Kaisermacht* . . . pp. 57-62. De fait, en plein concile de Florence, l'on entendra Jean VIII Paléologue dire que c'est lui qui a convoqué la grande Assemblée. Cf. I. GILL, *The council of Florence,* Cambridge 1959, p. 288. Vue générale sur la question par. N. JUNG, art. *Conciles,* dans *Dictionnaire de Droit Canonique,* III, 1942, col. 1283; voir aussi les observations de V. GRUMEL, *Le siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence,* dans *Échos d'Orient,* XXIV, 1925, pp. 411-423.

([28]) Cette comparaison a étonné et étonne encore ceux qui ne sont pas familiarisés avec les institutions de l'empire d'Orient. Il en fut cependant bien ainsi comme l'ont montré surtout H. GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente,* dans *Ausgewählte kleine Schriften,* Leipzig 1907, pp. 142-145 et F. DVORNIK, *De auctoritate civili in conciliis oecumenicis,* dans *Acta VI Conventus Velehradensis,* Olomuc 1930, pp. 3-13. Cf. aussi TREITINGER, *op. cit.,* p. 220 suiv.

([29]) MICHEL, *Die Kaisermacht* . . . p. 74. Des canonistes byzantins reconnaissaient aux empereurs le droit exprès de confirmer et de valider les actes conciliaires. Ainsi Démétrius Chomatianos au XIIIe s. (Cf. PG., CXIX, col. 949 B: ταῖς συνοδικαῖς γνώμαις ἐπιστατεῖ [= ὁ βασιλεὺς] καὶ τὸ κῦρος ταύταις χαρίζεται.

Il y a bien entre eux deux une différence essentielle, le second n'ayant aucun caractère permanent. Mais sa raison d'être est précisément d'intervenir là où le conseil politique ne peut rien, chaque fois que les querelles religieuses menacent l'unité de l'État, à Nicée (325) pour pacifier l'Orient bouleversé par les théories d'Arius; à Constantinople (381) dans le but précis, voulu par Théodose Ier en personne, de réunifier religieusement l'empire; à Éphèse (431) où le nestorianisme jugulé émigre en Perse et permet la réconciliation, en 433, des parties —celles des Cyrilliens et des Antiochiens—que les débats avaient âprement opposée; à Chalcédoine (451) surtout où la vie de l'Église atteint son premier sommet par l'éclat donné à la Primauté romaine et le renforcement de la communion de l'Orient et de l'Occident, mais où l'unité chrétienne connaît sa première grande défaite par la sécession subséquente de l'Égypte et son isolement dans le monophysisme. Cette grande hérésie, la plus désastreuse qu'ait enfantée l'Antiquité chrétienne, s'étendit progressivement aux régions périphériques de l'empire menacées par les Barbares ou d'un contrôle malaisé. Pour retenir sous leur obédience ses adeptes, les empereurs du VIe s. tentèrent avec elle un compromis. De là l'Hénotique de Zénon et les formules christologiques de Justinien, orthodoxes certes, mais où l'accent est trop fortement mis sur l'*Unus de Trinitate*, de là la tendance dominante de la politique religieuse du grand empereur cherchant à satisfaire les monophysites en faisant condamner dans un dessein de rapprochement des personnages qu'avait laissés en paix le concile de Chalcédoine.

Ce qui a été reconnu depuis, non sans hésitation, comme le cinquième concile oecuménique (553) reçut l'impossible tâche de concilier les contraires. Cette opération à laquelle le pape Vigile ne voulut prendre aucune part, eut, pour une fois, le malheureux effet de provoquer une autre brisure, un nouveau schisme, et cela en Occident, dans l'Italie du Nord, en Illyrie et en Afrique trop attachées au dogme de Chalcédoine pour accepter qu'on y portât la moindre atteinte. Du moins l'action éclairante des papes put résorber cette scission. L'unité de l'empire chrétien n'en était pas moins exposée à rude épreuve du fait de la politique louvoyante des empereurs. La crise éclata sous Héraclius qui, voulant satisfaire les monophysites d'Egypte et de Syrie, appuya des formules de transaction où, sans supprimer la réalité de la nature humaine dans le Christ, on la diminuait en lui ôtant toute opération propre, seule demeurant l'opération divine. Et se fut le monoénergisme, formule hybride qui n'attira que peu de ralliements, en Egypte surtout. La masse des dissidents resta renfermée dans son intransigeance et le résultat inattendu de cette

tentative à rebours fut un schisme d'une gravité exceptionnelle entre Rome et l'Orient qui, pendant un demi siècle, vécut son christianisme isolément, coupé à la fois des hérétiques nestoriens et des catholiques d'Occident.

L'unité de la république chrétienne était ainsi brisée. L'empereur ne demeurait plus le chef réel que d'une famille spirituelle réduite et d'une allégeance dépouillée de son lien le plus fort. Au risque d'avancer un paradoxe, je dois constater que la conquête arabe permit de restaurer, puis de renforcer l'unité chrétienne, de faire à nouveau jouer aux conciles généraux le rôle qui était originairement le leur. En effet, en perdant la Syrie et les autres contrées sises au sud de la Méditerranée, l'empire se trouva débarrassé de l'hypotèque monophysite. N'ayant plus à ménager les tenants d'une hérésie qui au reste y voyaient la raison de s'affranchir politiquement de Byzance, l'empereur grec revint à l'orthodoxie traditionnelle, d'autant que, dans l'intervalle, une hérésie nouvelle, le monothélisme, avait relayé les anciennes. L'accord du pape et de Constantin Pogonat (+ 686) réalisé à l'occasion du VIe concile (681-82) oecuménique en eut raison. Le soubresaut passager que lui valut le règne éphémère de Philippicus Bardanès (711-713) ébranla bien l'édifice ancien, mais ne lui laissa pas de lézarde.

L'oeuvre unificatrice du VIe concile venait à point, au moment où l'empire d'Orient subissait sur toute la surface des Balkans une transformation radicale par l'établissement des masses slaves immigrées au cours du siècle et l'arrivée des Bulgares politiquement plus évolués. Un État païen se créa au sein même de l'Empire qui eût dû y introduire un élément de désagrégation, dont l'action fut en tout cas assez néfaste pour que l'on constatât bientôt partout un relâchement universel de la discipline et des moeurs publiques. Cet état de chose généralisé eût, en d'autres temps, donné lieu à une mise à jour de la législation civile. C'est à l'Église qu'un monarque, dévot fantasque et génial, Justinien II, s'adressa pour doter la société d'un nouveau code de lois qui lui rendît un peu de sa vigueur passée et lui permît d'amalgamer les masses idolâtres en voie de lente évangélisation. Le concile in Trullo (691-2) qui est un concile général et que l'on peut même qualifier d'oecuménique dans la mesure où son action s'identifie avec celle du 6e qu'elle élargit et complète, réalisa une oeuvre de codification, conservatrice dans son ensemble, mais hardiment novatrice sur certains points par où le danger de contamination de la masse orthodoxe avec l'élément païen ou infidèle fut efficacement enrayé. Ce code ecclésiastique où les légistes de Léon

le Sage puisèrent abondamment ne fut pas seulement le plus considérable en ses 102 canons que le moyen âge byzantin ait produit; il a hâté chez les Slaves l'éveil d'une mentalité qui a facilité leur évangélisation, consolidant par la même et agrandissant cette Famille des Nations, au sein de laquelle, sous la suzeraineté de Byzance, ils firent le premier apprentissage de la civilisation.

Toutefois ce concile qui sauva de la sorte l'empire de la subversion barbare faillit provoquer la rupture avec l'Occident. En effet sa législation en sa première forme témoigne envers l'Église de Rome d'un esprit d'hostilité difficilement explicable, vu le loyallisme méritoire dont le Saint Siège faisait alors preuve envers l'empire. Un accommodement fut néanmoins trouvé en 711 à Nicomédie qui, en rendant à la Papauté ses droits et prérogatives, prévint la scission des deux parties de la Chrétienté. Celle-ci vint de la conjoncture politique et des incidences qu'eut sur elle la dernière des grandes hérésies qui aient éprouvé l'Unité chrétienne, l'iconoclasme, promulguée par Léon III, poussée au paroxysme par Constantin V et modérée seulement sous Léon IV. Rome, pressée par les Lombards, dut en effet quitter l'obédience byzantine et se donner aux Francs. L'empire grec vécut alors, par la faute de ses souverains, dans un complet isolement spirituel que le très nombreux concile général de 754 aggrava encore, l'Église de Constantinople restant séparée même des autres patriarcats d'Orient. Jamais la division et la confusion des esprits ne parurent si graves.

C'est un concile authentiquement oecuménique, le septième, convoqué en 787 par l'impératrice Irène et agréé du pape Agathon, qui resouda l'unité spirituelle de l'Orient et de l'Occident. Alors, bien que la Papauté eût, sur le plan temporel, lié son sort à celui de la royauté franque, l'autocrator byzantin resta toujours considéré idéalement et moralement par tous comme le chef suprême [30], au temporel, de la Chrétienté entière. A l'empire d'Orient les autres États se sentaient liés par une sorte d'allégeance. Rappelez vous les bruits qui coururent alors de fiançailles de Charlemagne avec l'impératrice

---

[30] Pour la position juridique de l'empire germanique envers l'empire byzantin voir P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, dans *Historische Zeitschrift*, 1923-1924, p. 445. La lettre de Hugues Capet, roi de France, écrite en 988 aux basileis Basile II et Constantin VIII, en reconnaissant l'empire byzantin comme l'empire romain et le saint empire, suppose une attitude analogue. Mais celle-ci était inspirée davantage par l'intérêt que par une connaissance objective de la position byzantine. Cf. A. A. VASILIEV, *Hugh Capet of France and Byzantium*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, VI, 1951, pp. 227-234.

de Byzance Irène et les démarches, plus certaines, entreprises par le potentat occidental pour faire agréer des basileis son nouveau titre d'empereur.

Avec le neuvième ciècle, ouvert par le couronnement de Charlemagne, une ère se ferme, celle où, Rome faisant partie de l'empire d'Orient, le pape fut considéré par tous, grecs et latins, comme le chef spirituel de l'Etat chrétien; une autre s'ouvre où la Papauté déchoit dans l'esprit des Byzantins jusqu'à n'être plus qu'une institution régionale inféodée aux ambitions de l'Occident. De cette vue faussée des choses, que les tristes événements du Xe siècle latin n'auront pas peu contribué à créer, devait naître lentement la mentalité qui rendra possible le schisme de 1054. Mais l'enchaînement des causes qui, à travers l'irritante question photienne, conduisirent à la rupture de l'unité chrétienne est étranger à notre propos.

Nous pouvons conclure!

Une étude objective de l'histoire des conciles des neuf premiers siècles nous a fait voir qu'ils sont dus à l'initiative des empereurs d'Orient agissant comme chefs de la Communauté chrétienne et préoccupés de mettre fin par ce moyen aux disputes religieuses qui troublaient la paix de l'empire et menaçaient périodiquement son unité. Comme ils réunissaient le Sénat pour les affaires politiques, ils convoquaient les évêques pour les affaires ecclésiastiques, l'empereur restant, ici comme là, le seul promoteur et l'exécuteur suprême des décisions acquises par le vote et érigés par lui en lois d'Etat. Les grandes assemblées qui en résultaient étaient ainsi ordonnées essentiellement dans ses desseins, moins à défendre et promouvoir l'orthodoxie, qu'à maintenir l'ordre établi et à renforcer le loyalisme plutôt réticent des nombreuses races qui peuplaient ou bordaient un empire d'autant plus vulnérable qu'il resta longtemps immense.

Cette origine séculaire des conciles montre assez qu'ils n'appartiennent point à la constitution essentielle de l'Église. Aussi ne peut-on s'étonner que saint Grégoire de Nazianze les ait eus en aversion. Au notaire Procope, qui lui avait transmis, en 382, un ordre de convocation, le saint docteur répondit en ces termes: *Faut-il vous écrire la vérité? Eh bien, j'en suis venu à fuir toute réunion d'évêques, car je n'ai vu aucun concile qui ait eu une heureuse conclusion, aucun qui n'ait pas plus ajouté de maux qu'il n'en ait supprimés* ([31]). L'ancien

---

([31]) PG.,XXXVII, col. 225 A: Ἔχω μὲν οὕτως, εἰ δεῖ τἀληθὲς γράφειν, ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων, ὅτι μηδεμιᾶς συνόδουτέ λος εἶδον χρηστόν, μηδὲ λῦσιν κακῶν μᾶλλον ἐσχηκυῖαν ἢ προσθήκην...

patriarche de Constantinople gardait mauvais souvenir du concile de 381, le deuxième oecuménique, où cependant la foi n'était pas venue en cause.

Ce ne sont donc pas les évêques de Rome qui ont eu la première idée de ces conciles généraux. Il n'en est pas moins certain que, si ceux-ci ont malgré tout, à des degrés, il est vrai, divers, atteint le but auquel on les avait ordonnés, contribuant ainsi efficacement à renforcer la cohésion de l'empire, puis à en retarder la désintégration, ils ne l'ont pu que parce qu'une autorité supérieure [32] les a investis d'une puissance et leur a procuré une efficacité dont tout l'appareil politique n'eût pu les doter.

De toute évidence les définitions portées et les ordonnances prises par ces grandes assemblées s'imposaient avec beaucoup de force et de majesté à l'ensemble des fidèles. Les évêques qui y prenaient part les répandaient avec plus de ferveur au sein des Églises particulières qui leur étaient confiées. Et l'unanimité dans la foi consolidait ainsi l'unité politique. Or cette unanimité, parfois laborieuse, n'eût pas résisté à l'arbitraire de la puissance impériale ni aux oppositions religieuses tenaces et irréductibles, si elle n'avait pas eu pour support et garant un centre universel de communion, una chaire infaillible d'enseignement, une autorité supérieure qui ne se juxtaposât pas à celle du prince, mais la transcendât. J'ai nommé le Magistère Suprême des Pontifes Romains qui fit de ce qui, aux yeux de l'historien, se présente comme un simple jugement d'une assemblée générale de l'empire chrétien l'expression valable du sentiment de l'Eglise et de sa vraie doctrine. En s'insérant dans le jeu de ce qui, à l'origine, apparut comme une institution d'État et en y introduisant un nouvel élément d'autorité, la sanction, mieux la caution des papes lui a ainsi conféré sa vraie et authentique valeur [33]. Car la Papauté, chaque fois qu'elle fut présente à ces assises solennelles, y tint toujours la première place; toujours ses légats signèrent en tête! Les lettres dogmatiques de Célestin, de Léon et d'Agathon prescrivirent d'avance la doctrine à tenir et manifestèrent une tranquille assurance de leur auto-

---

[32] Ce point est déjà fortement souligné par le pape Jules Ier répondant, en 335, aux Antiochiens qui l'accusaient de réunir le synode romain sans que l'empereur ne l'ait convoqué. Pour le pontife ce qui donnait aux décisions des conciles leur caractère oecuménique et absolu c'était, non la convocation de l'empereur, mais leur approbation par toute l'Église et son chef. Texte de la lettre pontificale dans PG., XXV, col. 281.

[33] Voir à ce sujet la très juste conclusion de Dvornik, *Emperors, Popes and councils, loc. cit.*, pp. 22-23.

rité, tandis que l'acceptation et la soumission des Pères lui donnaient le plus grand éclat.

Sous ce rapport, si les conciles oecuméniques ne sont pas une institution essentielle à l'Église, ils contribuent cependant à sa force, à sa beauté, à l'accroissement de son autorité, à sa cohésion. Ils sont un exercice de la sollicitude commune de tous les membres de l'épiscopat. Et voici qu'ils s'annoncent désormais, dans un univers élargi aux dimensions du globe, comme le lieu de rencontre où toutes les races, toutes les couleurs, tous les rites, toutes les civilisations, toutes les nations — le plus jeunes plus nombreuses que les anciennes! — composeront cet empire idéal dont celui du moyen âge ne fut que le pâle annonciateur.

Le deuxième concile du Vatican, en donnant, pour la première fois dans l'Histoire, par son universalité, un sentiment de plénitude, marquera certainement l'étape décisive vers la réalisation de cet idéal manqué des premiers siècles chrétiens, la réalisation, dis-je, de cette Famille Spirituelle des Nations régénérées par le baptême, au sein de laquelle le monde entier est appelé à prendre place pour que, la diversité étant plus grande, l'unité de l'Église paraisse encore plus belle.

Mons. Michele Maccarrone
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Professore nella Pontificia Università Lateranense

IL IV CONCILIO LATERANENSE

Maximum et celeberrimum concilium definisce il IV concilio lateranense del 1215 un autore anglicano del sec. XVII, Thomas Vane, a proposito di un'interessante polemica svoltasi in quel tempo sul valore del concilio e la sua applicazione in Inghilterra (1). Giudizio che viene da una parte non sospetta e che trova conferma sia nelle notizie dei contemporanei che nelle valutazioni degli storici moderni, gli uni e gli altri ammirati di fronte all'imponenza del concilio del 1215. Tuttavia, al di là di tali riconoscimenti, lo storico che voglia addentrarsi in una conoscenza non superficiale di quel concilio ed in una valutazione critica della sua opera e dei suoi risultati, si trova in grave imbarazzo a motivo della trascuratezza in cui questo ricco campo di studi è stato abbandonato, soprattutto dai canonisti. Vorrei augurarmi che il grande interesse suscitato dall'annuncio e dalla preparazione del prossimo concilio ecumenico non si fermi ad effimere manifestazioni o a superficiali pubblicazioni, bensì serva a stimolare e favorire studi seri, condotti su salde basi filologiche e critiche, a vantaggio di

---

(1) Accenni a questa polemica ed al concilio in genere in M. Gibbs - J. Lang, *Bishops and Reform, 1215-1272, with special reference to the Lateran council of 1215,* Oxford 1934. Sintetica ed informata trattazione sul concilio in H. Tillmann, *Innocenz. III.,* Bonn 1954, p. 152-168. Insufficiente quella di F. Vernet alla voce *Latran (IV° concile oecuménique du)* nel *Dictionnaire de théologie catholique;* antiquato e piuttosto superficiale il volume di A. Luchaire, *Innocent III. Le concil de Latran et la réforme de l'Église,* Paris 1908; importante, come anticipo di più ampie ricerche, lo studio di A. Garcia Garcia, *El concilio IV de Latran (1215) y sus comentarios,* « Traditio », XIV (1958), p. 484-502. Segnalo infine l'accenno al concilio di L. Hödl. (*Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt,* I, Münster West. 1959, p. 321) che giustamente lamenta la mancanza di interesse sulla dottrina definita nei canoni del IV concilio lateranense e promette uno studio al riguardo. Scarse notizie in H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte,* Freiburg Br. 1959, p. 47-50.

questo come degli altri concili medievali. Non esiste ancora oggi un'edizione critica dei canoni del IV concilio lateranense e lo stesso loro numero è in discussione, mentre in condizioni ancora più arretrate si trova la ricerca quanto ai precedenti concili: dobbiamo anzi dire che i concili medievali sono i più trascurati e che, a differenza di quelli di altri periodi, nessuno ha pensato a studi e ad edizioni critiche, che permettano di non ricorrere più alla veneranda, ma antiquata collezione del Mansi, come al non felice aggiornamento fatto dal Leclercq alla storia dello Hefele. E' un vasto campo, che richiede amore e lunga preparazione e dei cui risultati potranno valersi lo storico, il canonista ed il teologo.

Non sono pertanto in grado di offrire, in questa sede, un'adeguata sintesi del grande concilio del 1215. Cercherò, tuttavia, di presentare alcune considerazioni generali, accennando ai problemi che il concilio stesso pone allo storico.

* * *

Il vasto e profondo movimento di riforma della Chiesa, condotto dai pontefici a partire da Leone IX, è stato chiamato, in una visione troppo angusta ed in definitiva non esatta, con il nome di *riforma gregoriana*. In realtà, pur non volendo diminuire la parte avuta da Gregorio VII, forse il più grande papa della storia, la riforma legata al suo nome va al di là dei limiti del suo pontificato e della sua influenza, e venne sviluppata, in continuità di orientamenti e di impulsi, dai papi del sec. XII, trovando la sua conclusione, in un certo senso, proprio nel IV concilio lateranense, che sugellò i motivi riformatori di due secoli.

Il programma e l'attuazione della riforma condotta dai papi ebbero come strumento principale, all'inizio, i sinodi romani: istituzione assai antica, che a partire dal sec. XI si trasforma per opera del papato riformatore, non più limitata ai vescovi della provincia ecclesiastica romana, ma allargata ad altri vescovi, vicini e lontani, e divenuta la sede propria per annunciare e promulgare i principi di riforma ed i decreti innovatori (2). Il modello dei sinodi romani fu esteso ad altri sinodi, diretti personalmente dai papi, che a tale scopo si muovevano da Roma verso l'Italia meridionale o al di là degli Appennini e delle Alpi, oppure presieduti dai loro legati, che moltiplicavano gli interventi

---

(2) Accenni all'importanza dei sinodi romani del sec. XI in H. W. Klewitz, *Die Entstehung des Kardinalskollegiums* in *Reformpapsttum u. Kardinalkolleg*, Darmstadt 1957, p. 31.

della Sede apostolica ed estendevano la sua autorità nel campo della riforma ecclesiastica. Con Urbano II alcuni di questi sinodi non romani presero un'importanza maggiore di quelli lateranensi e contribuirono ad avvicinare l'episcopato ed il clero all'opera ed alla persona del romano pontefice, a vantaggio dell'azione riformatrice del papato. Infatti questi concili, che per l'intervento diretto o indiretto della Curia possiamo chiamare concili papali, divennero lo strumento vivo ed operante della riforma dei sec. XI-XII e la genuina espressione della gerarchia unita con il capo della Chiesa, e del suo magistero e sua giurisdizione. Non si comprende la mirabile fioritura del diritto canonico, compiutasi durante il sec. XII, e quella produzione di collezioni di testi e di decretali, cui seguì la grande speculazione giuridico-canonica della seconda metà del secolo, se non si tiene bene presente e non si approfondisce la funzione assunta dal diritto canonico in conseguenza dei sinodi, che richiedevano il richiamo di antiche o precedenti norme e una vigilante e sapiente applicazione, che a sua volta creava nuove norme o faceva opera di adattamento giuridico, accogliendo le esigenze dei nuovi movimenti ecclesiastici e religiosi senza turbare l'ordinamento esistente, bensì mettendo il vino nuovo negli otri vecchi.

La continuità del movimento di riforma ecclesiastica dal XI al XII secolo, ed il programma dei papi di assicurarne l'esecuzione e lo sviluppo in tutta la Chiesa, portarono l'ardita innovazione dei concili generali lateranensi. L'iniziativa, presa da Callisto II ed annunciata in una lettera del giugno 1122 (prima ancora che si concludesse la pace con l'impero, stipulata nel settembre successivo con il Concordato di Worms), mirava a riprendere la tradizione del sinodo romano di Quaresima, estendendolo a tutti i vescovi dell'Occidente, sì che divenisse un *concilium generale* e promulgasse canoni di valore universale. Tale fu il concilio apertosi nella basilica del Laterano il 27 marzo 1123 alla presenza di più di trecento vescovi, che emanò ventidue (o ventitrè) decreti di riforma. Essi non sono originali ed anche nella formulazione stilistica ricalcano i modelli dei sinodi riformatori precedenti, insistendo sui *sanctorum patrum exempla* o *vestigia* e fermandosi sulla condanna degli abusi dominanti nella vita ecclesiastica. Si manifesta tuttavia, oltre questi motivi obbligati, il desiderio di meglio organizzare la vita della Chiesa rimettendo al vescovo la direzione di tutti i *negotia ecclesiastica* (can. 8) ed in particolare la responsabilità della *cura animarum* delle chiese parrocchiali (can. 18).

Anche il II concilio lateranense, tenuto da Innocenzo II nel 1139, mantiene un carattere esclusivamente disciplinare. Esso segna, peraltro, un passo avanti nell'affermazione dell'autorità giurisdizionale del

papa rispetto alle Chiese dell'Occidente, espressa nel discorso inaugurale del pontefice, che proclamò dinanzi ai vescovi la derivazione di tutte le dignità ecclesiastiche dalla Sede apostolica *quasi feudalis iuris consuetudine* (3). Segue, a distanza di quaranta anni, il III concilio lateranense, convocato da Alessandro III nel 1179 dopo la fine del lungo e rovinoso scisma iniziatosi con la sua elezione del 1159. Il bisogno di sanare le ferite provocate dalla lotta tra papato e impero era profondo in Alessandro III, sensibile alle esigenze ecclesiastiche e religiose del tempo: ma la sua alta concezione ecclesiologica e la sua maturità giuridica diedero a quel concilio una portata maggiore, tanto che divenne il concilio lateranense per antonomasia, passando tutti i suoi decreti nelle raccolte canonistiche e poi nelle Decretali gregoriane. Di fatto il loro svolgimento ed il loro contenuto rivelano una visione generale con il chiaro proposito di affrontare i grandi problemi della organizzazione ecclesiastica: dall'elezione del papa alla formazione teologica del clero, alla scelta dei vescovi, alla proprietà ecclesiastica. Si nota nei canoni del III concilio lateranense una più accurata formulazione giuridica, sempre preceduta da una breve enunciazione di un principio di diritto canonico. Essi manifestano anche come Alessandro III abbia presente nella loro redazione l'idea, formulata nella lettera di convocazione, di stabilire al concilio una collaborazione tra vescovi e romano pontefice, al fine di provvedere insieme ai bisogni e alla riforma della Chiesa: « Communi studio quod fuerit agendum agatur et in uno humero sublevemus arcam Domini » (4). E di fatto i canoni riguardano questioni della disciplina ecclesiastica così come si presentavano nelle diocesi, cercando, in genere, di rafforzare l'autorità episcopale di fronte alle crescenti ed individualistiche istituzioni della vita ecclesiastica del tempo.

* * *

Erano trascorsi più di trenta anni, quando Innocenzo III annunciò il 19 aprile 1213 un nuovo concilio generale, in una serie di lettere partite dalla cancelleria papale con la medesima data e dirette a tutti i vescovi dell'Occidente e dell'Oriente e ad altre persone ecclesiastiche e secolari.

---

(3) Così nel testo del discorso riportato dal cronista del monastero di Montigny, che può avere introdotto sue formulazioni: *Ex historia Mauriniacensis monasterii, MGH, SS* 26, p. 44, 11-15.

(4) JL 13070; S. Loewenfeld, *Epistolae Romanorum pontificum ineditae*, Lipsiae 1885, p. 154.

Con questo annuncio, Innocenzo III riprendeva un progetto concepito al principio del suo pontificato, e reso noto in due lettere del novembre 1199 dirette al patriarca ed all'imperatore di Costantinopoli. La decisione di tenere un prossimo concilio generale rispondeva alla sollecitazione fatta alcuni mesi prima dall'imperatore Alessio Comneno, che aveva assicurato la partecipazione della Chiesa orientale se il papa avesse convocato un concilio per discutere insieme le questioni dottrinali controverse (« pro requisitis dogmatibus »). Non così lo intendeva il papa, che piuttosto duramente richiese che precedesse la sottomissione della Chiesa orientale alla Chiesa romana « ut membrum ad caput et ad matrem filia revertatur », e presentò il futuro concilio sotto un'altra luce, assegnandogli unicamente compiti di disciplina ecclesiastica: « pro multis necessitatibus ecclesiasticis » (5). L'idea, venuta dall'Oriente con fini unionistici, era stata fatta propria da Innocenzo III perchè corrispondeva ai suoi propositi ed alle sue molteplici iniziative di riforme disciplinari della Chiesa. Non ebbe tuttavia seguito e dovette essere subito abbandonata a motivo delle condizioni politiche dell'Occidente e dell'Oriente, che impedivano in quel momento la convocazione di un'assemblea generale della Chiesa; può aver anche influito la mancanza di un preciso programma di riforma conciliare, come il desiderio di Innocenzo III di restaurare la disciplina ecclesiastica attraverso quell'intensa e immediata azione, che egli conduceva dall'inizio del pontificato. L'idea veniva invece coltivata in Oriente, sentita maggiormente dopo la violenta conquista dell'impero da parte dei latini e dopo l'unione ecclesiastica da loro imposta agli orientali. Ne sono documento due lettere inviate a Roma dall'episcopato e dal clero bizantino: la prima, scritta da Giovanni Mesarites verso il 1206-1207 (dopo la morte del loro patriarca Giovanni X Kamateros), chiedeva al papa di poter eleggere liberamente un nuovo patriarca, offrendo — quasi a contropartita — la partecipazione del patriarca stesso ad un concilio ecumenico da tenersi a Costantinopoli e nel quale si sarebbero discusse, sotto la presidenza di legati papali, le questioni dottrinali che dividevano le due Chiese (6); la seconda, di poco posteriore, tratta il medesimo soggetto, insistendo maggiormente sul concilio e dichiarando che i bizantini erano disposti a venire anche in Occidente per l'auspicato con-

(5) Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*..., n. 862 e 863; *PL* 214, 758-769.

(6) La lettera è inserita nell'*Epitaphios* di Giovanni Mesarites, pubblicato da A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, « SB Bayer. Akad. der Wissen. », Philos.-Philol. u. hist. Kl., 5 (1922), p. 63-66.

cilio ([7]). Noi, con *il senno di poi,* vediamo con piacere queste offerte, anche se il tono della prima lettera era poco riguardoso per il papa ed oggi è facile riconoscere come in quel momento, quando la Chiesa bizantina era stata umiliata dalla conquista latina, un concilio unionistico in cui gli orientali fossero stati liberi e trattati dignitosamente, avrebbe in parte riparati i danni di quella infelice conquista e forse avrebbe portato in Oriente una vera riconciliazione religiosa. Ma in Occidente non si valutava bene la frattura prodotta dalla fatale deviazione della IV Crociata, che lo stesso Innocenzo III aveva salutata, dopo le prime incertezze, come il mezzo provvidenziale per raggiungere l'unione con la Chiesa greca. La via del concilio, proposta dagli orientali, gli doveva sembrare ormai superata e probabilmente non degnò di una risposta gli appelli che venivano da Costantinopoli.

Non fu dunque il problema dell'unione che indusse Innocenzo III ad indire il IV concilio lateranense. L'idea, forse ravvivata da quelle proposte, maturò nella sua mente sotto la spinta di altri motivi e precisamente dopo i gravi avvenimenti del 1212 in Oriente, che lo scossero profondamente. Il patriarca di Alessandria era stato messo in prigione dal Soldano di Egitto ed in Palestina erano stati perduti importanti caposaldi delle difese cristiane; il papa pensò allora ad una grande Crociata, che avrebbe dovuto riunire tutte le forze materiali e morali dell'Occidente e portare la definitiva riconquista cristiana della Terra Santa. Ma l'esperienza recente, ed il ricordo degli inutili sforzi dei papi della seconda metà del sec. XII, facevano temere un nuovo insuccesso, se non si fossero rinnovati lo spirito e l'organizzazione della Crociata. Ecco pertanto come Innocenzo III, con genialità e animato da profondo spirito religioso, abbina l'idea della Crociata a quella della riforma della Chiesa e vuole che l'una e l'altra impresa siano assolte e promulgate dalla Chiesa stessa in un concilio generale. Innocenzo III è dominato da una concezione della Chiesa e della società che sente l'influenza delle idee di San Bernardo, il suo grande e vero maestro, ma che viene da lui sviluppata, assumendo una sua caratteristica. Il concilio è, nella sua mente, la convocazione degli « stati generali » della Chiesa, non perchè egli li concepisca come un organismo religioso-politico (la *Christianitas* di cui oggi troppo si parla, creando un'artificiosa sovrastruttura storiografica!), ma precisamente perchè egli considera il concilio quale la sede appropriata per re-

---

([7]) *PG* 140, 293-298. Questa lettera non può essere datata al 1215-1216 circa, come si dice negli *Acta Innocentii III* editi dalla Pont. Commissione per il Codice Orientale (*Fontes,* III, II, Vaticano 1944, p. 604), perchè è certamente anteriore alla convocazione del concilio del 1213.

staurare la Chiesa e la sua funzione di società religiosa organizzata. Egli infatti gli assegna l'ufficio di trattare « quae universorum *fidelium* statum respiciunt » ed in questa visione unisce la Crociata alla riforma ecclesiastica, poichè l'una e l'altra vuole che siano opera della Chiesa in quanto tale, convocata in solenne assemblea e diretta dal papa vicario di Gesù Cristo.

La convocazione del nuovo concilio fu oggetto di lunga riflessione da parte del papa, che sottomise l'idea all'esame e alla discussione dei cardinali in concistoro e volle interpellare sull'argomento anche altre persone. La comunicazione ufficiale fu data in una serie di lettere, che partirono dalla cancelleria papale il 19 aprile 1213; con la stessa data si preparò un'altra serie di lettere, spedite a tutte le provincie ecclesiastiche dell'Occidente sino alla lontana Norvegia, con le quali si annunciava la Crociata e se ne promulgavano le indulgenze ed i favori; lettere particolari erano infine dirette alla Francia, dove era inviato il card. Roberto Courson quale legato papale per la predicazione della Crociata. Questo bene architettato e vasto lavoro dimostra come vi sia stata per il IV concilio lateranense una fase antipreparatoria, svolta dal papa con la collaborazione della Curia. Un'altra novità, e merito di Innocenzo III, è rappresentata dalla richiesta, rivolta a tutti i vescovi nella lettera di convocazione, di studiare gli argomenti da trattare al concilio e di formulare per iscritto la loro proposta di riforma: « Interim vero et per vos ipsos et per alios viros prudentes universa *subtiliter* inquiratis quae correctionis aut reformationis studio indigere videntur, et ea *fideliter conscribentes* ad sacri concilii perferatis examen » ([8]). E' la prima volta nella storia dei concili che si pensa ad una sì vasta preparazione delle materie conciliari, che ha un confronto solo con quanto è stato fatto (in condizioni ben più favorevoli!) ai giorni nostri, poichè le interrogazioni rivolte da Gregorio X per il secondo concilio di Lione e da Pio IX per il concilio vaticano I non furono così universali come quelle di Innocenzo III. Quelle risposte, di cui nulla è rimasto, sarebbero state preziose per lo storico, anche se è da pensare che fossero generiche e che prevalessero le lamentele sulle concrete proposte. Del resto non erano la sola fonte per il papa onde conoscere i voti dell'episcopato e della Chiesa circa il futuro concilio: una seconda via, da lui scelta e indicata, era costituita dalle relazioni dei suoi legati, spediti nelle varie nazioni per predicare la Crociata, i quali dovevano raccogliere le proposte ed i suggerimenti sui punti da riformare al concilio.

([8]) POTTHAST 4725; *PL* 216, 825 B.

L'importanza di questa fase di preparazione si deduce anche dal fatto che Innocenzo III assegna ad essa un lungo periodo di tempo, due anni e mezzo, mentre i papi del sec. XII avevano annunciato i concili lateranensi a neppure un anno di distanza dalla loro celebrazione. Anche la data rappresentava una novità, poichè non viene mantenuta quella tradizionale dei sinodi romani, il tempo di Quaresima, bensì si sposta al principio di novembre, certo per ragioni di maggiore comodità del viaggio, da compiersi in estate e non durante l'inverno.

La lettera di convocazione del 19 aprile 1213 manifesta le intenzioni e le speranze di Innocenzo III per il prossimo concilio. Egli sottolinea — e bisogna riconoscere la sua sincerità — il motivo esclusivamente religioso che lo spinge: *propter lucra solummodo animarum*, delineando quale oggetto della grande riunione un programma di riforma generale, in un'alta visione della Chiesa e della sua missione nel mondo. Programma generico e astratto — si deve aggiungere — in cui Innocenzo III indulge alla rettorica sua propria e del tempo, quasi che il concilio potesse portare l'eliminazione di tutti i mali e l'ordine perfetto sognato da tutti i riformatori. Ciò non vuol dire che concepisse il concilio come una grande parata, né intravedesse le difficoltà di quel suo troppo vasto programma, alla cui preparazione si dedicò con la genialità e con la cura che metteva nelle sue imprese. Perchè il concilio raggiungesse i suoi fini, volle che la partecipazione della Chiesa fosse universale, assai più grande che negli altri concili, ed è interessante considerare le categorie e le persone convocate, come il modo con cui si cercò di estendere l'invito. Una lettera-circolare fu spedita in ogni provincia ecclesiastica sia dell'Occidente che dell'Oriente, diretta all'arcivescovo, ai vescovi, agli abati ed ai priori di quel territorio: sono i prelati ecclesiastici, che secondo la consuetudine medievale prendevano parte al concilio. A costoro Innocenzo III aggiunse, con un'importante innovazione, i capitoli delle Chiese, che erano invitati dai rispettivi vescovi, e dicendo che al prossimo concilio si sarebbe trattato anche di loro (9). L'obbligo è tuttavia di-

---

(9) Un'interessante ed ignorata notizia circa la partecipazione dei capitoli al IV concilio lateranense si trova in una pergamena inedita dell'Archivio Capitolare di Forlì. Il documento è in data 3 maggio 1216 e vi si parla di un'enfiteusi concessa dal capitolo a certi Rabono e Pietro Marella, aggiungendo come della somma ricevuta, consistente in sette libre e cinque denari, una parte, e precisamente cinque denari, fu trattenuta e spesa a Roma dal capitolo per il concilio cui erano stati convocati dal papa: «...Quos denarios nos expendimus Romam ad concilium domini pape». La somma era modesta, anche per quel tempi! Notizia della pergamena, senza questi particolari, in A. Pasini, *L'archivio capitolare di Forlì*, «La Romagna», s. VI, XIV-XV (1923-1924), estratto.

verso a seconda delle categorie e solo i vescovi vi sono espressamente tenuti, tanto che il papa ordinò che in ogni provincia ecclesiastica rimanessero solo uno o due vescovi suffraganei e che tutti gli altri, a cominciare dal metropolita, venissero a Roma per il concilio; ammetteva, peraltro, che vi fossero giusti motivi di impedimento ed in tale caso richiedeva di mandare un rappresentante. Un invito a parte ebbero l'abate ed il capitolo sia dei Cistercensi che dei Premostatensi, perchè si distinguevano dagli altri religiosi per la loro organizzazione centrale ed essi soli apparivano al papa quale un Ordine nel senso moderno. La medesima distinzione fu fatta agli Ordini Ospitalieri di Gerusalemme e del Tempio, interessati direttamente al prossimo concilio a motivo della Crociata. Infine un'altra serie di inviti personali fu rivolta a tutti i sovrani di Europa, i quali erano vivamente esortati a mandare propri ambasciatori al concilio. Nell'intenzione del papa costoro non dovevano prendere parte ai lavori dell'assemblea né contribuire alle sue decisioni, ma limitarsi all'ufficio esterno di solenni rappresentanti e prendere occasione dalla propria venuta a Roma per esporre i desideri dei rispettivi sovrani al papa, il quale prometteva che si sarebbe adoperato « per il loro vantaggio e onore » ([10]). Frasi volutamente generiche, che rivelano come Innocenzo III desiderasse l'intervento al concilio di tutte le potenze secolari (anche le città italiane furono invitate), principalmente allo scopo di impegnarle nella prossima e grande Crociata, che solo con il loro contributo poteva essere compiuta; tuttavia cercava abilmente di precludere ogni forma di interferenza o di intervento, riservando a sè unicamente il trattare con i rappresentanti politici e promettendo velatamente vantaggi e favori da queste trattative riservate e personali.

A questo invito vastissimo, rivolto a tutti i gradi della Chiesa, si rispose positivamente, per quanto in una misura inferiore all'aspettativa del papa e non ugualmente da parte di tutti gli invitati. Secondo le fonti del tempo (sempre sospette quando si tratti di statistiche) convennero a Roma per il concilio più di duemila persone. I vescovi ne erano la quinta parte, 404 precisamente, come sappiamo da una lista ufficiale a noi rimasta ([11]), e di costoro la metà (come si doveva prevedere) era italiana. La partecipazione non era tuttavia uguale e della stessa Italia mancava una quarta parte, impedita per motivi che bisogna

---

([10]) Potthast 4706; v. Mansi, XXII, p. 964.

([11]) V. lo studio accurato, per la Germania, di H. Krabbo, *Die deutsche Bischöfe auf dem vierten Laterankonzil 1215*, « Quellen und Forschungen », X (1907). p. 275-300. In complesso la Germania fu bene rappresentata al concilio essendovi ventisette vescovi o loro delegati, di fronte a ventuno assenti.

singolarmente studiare ([12]). Più grave e quanto mai significativa era l'assenza completa dei vescovi delle Chiese orientali, nonostante che fosse stato loro rivolto da Innocenzo III uno speciale e pressante invito: nessuno di loro intervenne, eccetto il patriarca dei Maroniti ed un delegato del patriarca di Alessandria. Era invece rappresentato l'episcopato instaurato in Oriente dai latini, ma quei vescovi stranieri, se diedero al papa e al concilio l'impressione che la unità della Chiesa fosse ristabilita, in realtà rappresentavano soltanto l'Occidente installatosi in Oriente, e sotto questo riguardo il IV concilio lateranense non giovò alla causa dell'unione della Chiesa. Questo problema non venne affrontato nella preparazione del concilio stesso e nei suoi canoni è appena accennato in qualche punto, come il can. 5 che riconosce (per la prima volta) la preminenza di Costantinopoli sugli altri patriarcati orientali; ma in altri la causa dell'unione ricevette piuttosto dei colpi e si accolsero con troppo favore alcune lamentele del clero latino contro quello orientale.

Un altro aspetto negativo del IV concilio lateranense è costituito dalla parte eccessiva che vi ebbero le questioni politiche, portate e discusse nelle stesse sedute solenni. La responsabilità ricade indirettamente su Innocenzo III, che, pur proponendosi di dare al concilio un tono ed uno scopo unicamente ecclesiastico e religioso, prese occasione da quella imponente raccolta della cristianità per affrontare e risolvere le principali questioni politiche che lo preoccupavano, dalla controversia dell'impero tra Federico II e Ottone IV alla ribellione dei baroni inglesi contro il re Giovanni senza Terra. Si aggiunse la discussione di intrigate e fastidiose controversie di giurisdizione ecclesiastica, come la primazia di Toledo su tutta la Spagna e certamente tante altre questioni deferite dai vescovi al giudizio del papa e del concilio. Innocenzo III, portato dalla sua personale inclinazione, e dal carattere di supremo tribunale che aveva il concilio nella tradizione antica e medievale, le accolse e le discusse, provocando così un abbassamento di tono ed una influenza di interessi temporali. Essi erano in contrasto con l'afflato altamente religioso e con motivi spirituali da lui svolti nel grande discorso tenuto nella basilica lateranense, con cui aprì il concilio l'11 novembre 1215. Ciò apparve più grave nella seconda sessione, svoltasi il 20 novembre, la quale, fu tutta presa dalla controversia per

---

([12]) Il Krabbo ha già osservato come risultino assenti tutti i vescovi della Marca di Ancona e buona parte di quelli del ducato di Spoleto (sette su dieci) e giustamente attribuisce tali assenze all'opposizione verso Innocenzo III di Dipoldo, il fautore di Ottone IV ancora influente in quelle regioni. Tuttavia la questione è da approfondire per valutare la posizione e l'atteggiamento di quei vescovi.

il riconoscimento (desiderato dal papa) di Federico II ad imperatore e che venne turbata dal vivacissimo scontro tra i suoi difensori e quelli di Ottone IV (i rappresentanti di Milano), al punto che sorse un disgustoso tumulto ed Innocenzo III non trovò altro rimedio che interrompere la seduta e abbandonare la basilica. Quel tumulto sorto in pieno concilio rappresentava un episodio, non voluto e non previsto dal papa, ma era in fondo una conseguenza dell'impegno troppo diretto da lui preso nella questione dell'impero e fa riflettere sulla strana sorte di Federico II, esaltato e riconosciuto imperatore in una pubblica sessione di questo concilio nel 1215, mentre trent'anni dopo un altro concilio, quello di Lione, fu convocato per proclamare la sua solenne scomunica e deposizione. L'atteggiamento di Innocenzo III servì da precedente a quello di Innocenzo IV e l'uno e l'altro erano dettati dalle circostanze e muovevano dal sincero intento di agire per il bene della Chiesa: ma non si può negare come provocassero una infausta politicizzazione del concilio stesso, gettando una grave ombra su quelle due assemblee ecclesiastiche.

Mi sono fermato, per dovere di storico, sugli aspetti negativi del IV concilio lateranense. Rimane l'opera del concilio, di fronte alla quale le questioni politiche e giurisdizionali dibattute in quei giorni furono marginali. La terza ed ultima sessione, celebrata il 30 novembre, raccolse ancora i convenuti nella basilica lateranense per ascoltare un secondo sermone del papa, che presentò all'assemblea i canoni, fermandosi ad illustrare particolarmente quelli dogmatici (il primo ed il secondo). Seguì la lettura dei rispettivi testi, che ricevettero in tale forma l'approvazione del concilio e la loro promulgazione.

I canoni del 1215 sono formati da due parti disuguali, che riguardano il duplice scopo assegnato da Innocenzo III al concilio: la riforma della Chiesa e la preparazione della Crociata. Questa seconda parte è sviluppata in un unico documento, che assume il medesimo valore di costituzione conciliare (non è un'appendice ai canoni) e contiene un accurato piano per la preparazione della nuova Crociata bandita al concilio. La costituzione è opera di Innocenzo III e ne porta l'impronta geniale: egli vuole un profondo cambiamento nello spirito e nell'organizzazione della nuova spedizione in soccorso della Terra Santa, definita, secondo un motivo preso da San Bernardo, come il *negotium Jesu Christi* e per la quale inculca, in primo luogo, il dovere dei vescovi e degli ecclesiastici di annunciarla ai fedeli predicando il *verbum crucis* e propiziando Iddio con solenni funzioni religiose. La preparazione e la condotta dell'impresa non sono affatto trascurate o diminuite da questo programma religioso ed ecclesiastico, bensì vengono da esso stimolate in una concezione nuova, maturata in Innocenzo III dopo che

aveva visto, nella sua giovinezza, il tentativo di Enrico VI di trasformare la Crociata in una spedizione in favore della sua politica mediterranea e dopo che aveva subito, da pontefice, le deviazioni della IV Crociata provocate dai Veneziani. Egli vuole che la nuova spedizione sia la grande impresa della Chiesa, sottratta alle influenze e agli interessi delle potenze temporali e sovvenzionata con propri mezzi, che egli cerca di ottenere dalla Chiesa stessa imponendo straordinarie e forti tassazioni sui benefici ecclesiastici e della Curia e chiedendo oblazioni ai fedeli, ricompensate da particolari indulgenze. Il papa si assume il compito di capo e di responsabile della nuova Crociata, dichiarandosi disposto, nel discorso al concilio, di dedicare ad essa la sua vita. Assegna alla sua preparazione quasi due anni, fissando la data del 1° giugno 1217 per il suo inizio e scegliendo come luogo di raccolta e di partenza dei crociati i grandi porti di Brindisi e di Messina, in quel regno di Sicilia dove era alto signore feudale ed il re Federico II sembrava suo docile strumento: là il papa stesso si sarebbe recato, per sorvegliare la partenza dell'esercito crociato, e suggellare con la sua presenza e la sua benedizione il carattere religioso dell'impresa.

Grazie a questo nuovo ordinamento della Crociata ed alla sua accurata preparazione, Innocenzo III sperava di avere assicurato il successo della nuova spedizione in Oriente. Egli si era fatto prendere dall'entusiasmo sin dalla sua prima idea nel 1213, tanto che nei medesimi giorni in cui annunciò al mondo cristiano la prossima Crociata scrisse una curiosa lettera al Saladino di Egitto, chiedendogli di cedere spontaneamente la Terra Santa poichè la riconquista cristiana era ormai indubitata ([13]). Al concilio continua questo entusiasmo e la fiducia nel successo dell'impresa, facendola accettare in blocco dai presenti e imponendone l'esecuzione. Ma, come altre sue iniziative, era un programma ideale e troppo vasto richiedente in tutti lo stesso entusiasmo del papa, oneroso e complicato nella sua applicazione. Innocenzo III vi si dedicò con grande impegno, incominciando la predicazione della Crociata nel territorio della Tuscia romana e dell'Umbria. Ma la sua generosa fatica, che lo logorò fisicamente portandolo pochi mesi dopo alla immatura morte di Perugia, non riuscì a far apprestare la Crociata entro i termini fissati dal concilio e quel grande programma restò senza efficacia e senza pratici risultati.

* * *

Rimasero, invece, e costituiscono il grande monumento lasciato alla Chiesa da Innocenzo III, i settanta canoni di riforma del IV concilio lateranense. Dicevo all'inizio come sia lamentevole la mancanza

([13]) Potthast 4719; *PL* 216, 831.

di studi su questa legislazione conciliare: solo ora si comincia e per merito del P. Antonio Garcia avremo presto un'edizione critica del testo e di alcuni importanti commenti di canonisti coevi. E' da augurarsi che sia l'inizio di una fioritura di ricerche intorno ai canoni del nostro concilio, che, a giudizio del medesimo studioso, tra tutti i concili ecumenici è quello che offre il maggiore interesse per il diritto canonico ([14]).

In attesa di tali indispensabili premesse, lo storico non può avvicinarsi a quei testi conciliari che dal di fuori e nei limiti della propria disciplina. Il problema che maggiormente lo interessa è il problema della genesi dei settanta canoni e delle loro interne relazioni. Come furono elaborati e secondo quali linee? E' stato detto che durante i giorni del concilio si sarebbero svolte sedute segrete dei vescovi e che i canoni sarebbero il frutto di quelle discussioni. Ma credo che una ipotesi così formulata debba senz'altro essere esclusa, perchè nessuna fonte parla di tali riunioni di vescovi, che non potevano passare del tutto inosservate, né d'altronde sapremmo dove e quando collocarle, perchè il papa, che doveva presiederle, era nello stesso tempo occupato a esaminare le questioni ecclesiastiche e politiche portate al concilio. Neppure si può pensare a riunioni di vescovi tenute prima dell'inizio del concilio, perchè la loro affluenza a Roma non fu prestabilita né coordinata; e se alcuni certamente giunsero al concilio molto tempo prima dell'11 novembre, altri membri del concilio si mossero solo per quella data ([15]). Dobbiamo concludere che al IV concilio lateranense non vi furono « deputazioni » di vescovi come a Trento e al Vaticano, né una loro diretta discussione dei canoni da promulgare, bensì, come risulta dal testo dei medesimi, la loro collaborazione al concilio si limitò a presentare suggerimenti e ancor più lamentele, di cui il papa tenne conto nella definitiva formulazione dei canoni. E' stato infatti già osservato come in essi il papa parli in prima persona ed i decreti siano emanati dal papa *sacro et universali concilio approbante* (can. 2). Tale formulazione non è nuova, perchè già in uso nei precedenti concili lateranensi e derivata dal fatto che il concilio si svolgeva sotto la presidenza del papa: ma nei canoni del IV lateranense è più insistente (« Nos autem... credi-

---

([14]) Il Garcia definisce le costituzioni del IV lateranense « un monumento juridico-canonico, unico en la historia de los Concilios Ecumenicos »: *El concilio...* p. 486.

([15]) Il Krabbo, *Die deutsche Bischöfe...*, p. 297 ha mostrato come l'arcivescovo di Treviri si fosse mosso dalla Germania non prima della metà di ottobre, poichè l'11 di quel mese era a Spira; Riccardo di San Germano dice che l'abate di Montecassino giunse a Roma in novembre: *Chronica, a. 1215; RIS*, n.s., VII, 2, p. 62.

mus et confitemur », « prohibemus », « statuimus », « sancimus », « definimus », « confirmamus ») e merita di essere studiata dai teologi e dai canonisti, affinchè sia approfondita la concezione di Innocenzo III del concilio ecumenico e d'altra parte precisata quella funzione di suffragio e di approvazione, che il papa riserva al concilio rispetto ai canoni da lui dettati. Ha compreso bene questa caratteristica dei decreti lateranensi San Tommaso, che li considera la legislazione data dal papa alla Chiesa nel concilio ([16]). La questione dovrebbe essere approfondita da parte dei canonisti, in rapporto al termine *constitutio* dato ai canoni dal concilio stesso e considerando il principio, enunciato già in uno dei *dictatus* di Gregorio VII, che solo il papa può dare nuove leggi alla Chiesa ([16] bis). Come storico, vorrei porre in evidenza la coscienza che Innocenzo III dimostra di essere lui il vero legislatore del concilio ecumenico: nella lettera di convocazione egli dice ai vescovi che le loro proposte avrebbero rappresentato non una partecipazione all'opera legislativa del concilio, bensì offerto gli elementi che permettessero al papa stesso di elaborare i decreti di riforma, perciò chiedeva che gli segnalassero ciò che abbisognava della *apostolicae provisionis lima* ([17]). Proposito che mantenne al concilio e si rivela più chiaramente nell'inizio del can. 60, dove prende posizione nei contrasti di giurisdizione tra vescovi e abati: « *Accedentibus* ad nos de diversis mundi partibus episcoporum *querelis,* intelleximus... » ([18]). Ciò corrisponde al carattere del nostro pontefice e costituisce una interessante differenza tra

---

([16]) Commentando la costituzione *Firmiter credimus,* così si esprime San Tommaso: « Convenienter ergo Christi vicarius, *propositurus mandata* quibus ecclesia per apostolorum praedicationem fundata pacifice gubernatur, titulum de fide praemittit »: *Opusculum XIX,* ed. Parma 1856, vol. 16, p. 300.

([16] bis) *Dictatus pape,* VII: « Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere... »: ed. E. Caspar, p. 203, 7. Bisognerebbe poi studiare la dottrina di Graziano e dei canonisti della seconda metà del sec. XII sul potere legislativo nella Chiesa. Graziano usa l'espressione *generalis constitutio* per indicare una legge emanata dal papa (v. il *dictum* a c. 19, C. XVI, q. 1), mentre sottolinea il fatto che i concili dei vescovi non hanno il potere di legiferare (v. il *dictum* alla D. 18: « Sunt invalida... ad constituendum », « non habent vim constituendi »). Lo stesso Innocenzo III prima del concilio adopera il termine *constitutio* per designare una propria legge di valore universale: così nella decretale del 4 settembre 1198 contro i falsari (Potthast 365; *PL* 214, 322-323.

([17]) *PL* 216, 824 C.

([18]) Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* V, Paris 1913, p. 1380 (per comodità cito sempre i canoni secondo questa edizione). Altri inizi di canoni confermano la parte data ai vescovi di informatori del papa, più che di suoi cooperatori nei redigere i decreti conciliari: « Sicut pro certo didicimus... » (can. 63); « Audivimus de quibusdam episcopis... » (can. 65); « Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit... » (can. 66); « Quidam, sicut accepimus... » (can. 70).

i canoni del IV concilio lateranense e quelli del precedente, preparati da Alessandro III con una più diretta collaborazione dei vescovi. Le formulazioni in prima persona dei canoni del 1215 manifestano il tono autoritario e personale di Innocenzo III e dimostrano come la legislazione conciliare sia il frutto del lavoro suo e della Curia, svolto in gran parte prima ancora che la grande assemblea avesse inizio: a lui deve esserne attribuito il merito e la responsabilità.

Questa conclusione apre la via ad un suggestivo studio sull'atteggiamento assunto dal papa al concilio rispetto alle sue precedenti posizioni e decisioni. Positivi risultati mi ha offerto la ricerca in tale direzione, da me condotta a proposito dei canoni 12 e 13 ed esposti nella mia comunicazione al recente XI Congresso internazionale di scienze storiche a Stoccolma ([19]). Innocenzo III giunse al concilio dopo diciasette anni di un pontificato ricco di iniziative e dopo aver emanata una legislazione canonica già divenuta norma e vita della Chiesa e in parte raccolta nella collezione di sue decretali fatta inviare all'Università di Bologna nel 1210. Un esplicito riferimento a questa precedente legislazione è contenuto nel can. 8 del concilio: « Sicut *olim* aperte distinximus et nunc sancti approbatione concilii confirmamus... » ([20]); ma i riferimenti impliciti o indiretti sono ancora da ricercare e daranno indubbiamente risultati preziosi. D'altra parte Innocenzo III, accingendosi a preparare i canoni del concilio del 1215, aveva dinanzi a sè il modello ed i testi dei precedenti concili generali lateranensi (non parliamo di quelli antichi, conosciuti in forma vaga e solo attraverso le citazioni delle collezioni canoniche) ed in particolare del III lateranense, tanto valorizzato dai canonisti ed espressamente ricordato in alcuni punti del nostro concilio, come nel can. 11: vorrei che questo studio fosse allargato, per la stessa intelligenza dei nostri canoni, all'influenza esercitata da quel concilio sulla legislazione di Innocenzo III anteriore al 1215. Un'altra fonte era costituita dai numerosi concili nazionali e provinciali celebrati durante il suo pontificato, ed in particolare da quelli tenuti in Francia dal 1213 al 1215 sotto la presidenza del suo legato il card. Roberto Courson, di cui certo si sentì l'influenza al concilio lateranense ([20] bis).

([19]) Comunicazione svolta nella sezione Medio Evo del Congresso sotto il titolo: *Riforma e sviluppo della vita regolare con Innocenzo III*. Il testo sarà prossimamente pubblicato nella « Rivista di storia della Chiesa in Italia ».

([20]) Il canone si riferisce a due lettere di Innocenzo III (Potthast 888 e 2672), già inserite nella *Compilatio III* (che contiene le decretali di Innocenzo III sino al 1210).

([20] bis) Vedi M. Ch. Dickson, *Le cardinal Robert de Courson. La vie*, « Archives d'histoire doctrinale et litteraire du M.A. », IX (1934), p. 125. Un precedente im-

Sulla base del vasto materiale costituito dalle fonti ora enumerate, Innocenzo III preparò i canoni del concilio. Il loro numero (stando alla migliore tradizione dei codici e delle collezioni, ma salvo conferma da parte del prossimo studio di P. Garcia) è di settanta canoni. Ciò rappresenta un numero quasi tre volte maggiore di quelli del III lateranense e conferma l'ampiezza del programma propostosi da Innocenzo III e la sua intenzione di emanare al concilio una vasta e completa legislazione ecclesiastica. Prima di iniziare il loro esame, si pone il problema: c'è un ordine in questi canoni che permetta di individuare il piano e lo svolgimento seguito dal papa nella loro preparazione? La questione non è stata neppure sollevata dalle analisi sinora condotte, che si limitano ad una generica esposizione del loro contenuto, e potrà essere risolta solo in seguito agli approfonditi studi ancora oggi mancanti. Alcuni saggi da me compiuti possono offrire un utile orientamento. In primo luogo si deve dire che i decreti del IV lateranense, per la loro forma e lo scopo cui sono destinati, non furono concepiti quali *canoni* nel senso nostro moderno, cioè come parti di una legislazione unica, bensì sono, di per sè, indipendenti l'uno dall'altro, formando ognuno una *costituzione,* termine loro assegnato dalla stessa formulazione del concilio e che sottolinea la loro autonomia ed il valore di legge che ogni canone godeva. Ciò spiega perchè le collezioni canoniche non si preoccuparono di mantenere il loro ordine e sia la *IV compilatio* che la raccolta gregoriana li abbiano inseriti in diversi libri e sotto diversi titoli, così come si prendevano le decretali papali, senza tener conto della loro originaria successione ([21]).

Tuttavia, pur non rappresentando un tutto organico, non manca nei canoni del IV lateranense un legame, che manifesta una linea di svolgimento ed un loro ordine. I concili dei sec. XI-XII, anche quelli generali, avevano avuto un carattere essenzialmente disciplinare e riformatore, preoccupati di emanare norme pratiche ed immediate, che

---

portante, ancora da studiare, è rappresentato dai concili provinciali fatti tenere da Innocenzo III nel 1198 per il susidio della Crociata: *PL* 214, 380-81.

([21]) Prof. S. Kuttner, nel suo approfondito studio: *Johannes Teutonicus, das vierte Laterankonzil and die Compilation Quarta* (in *Misc. G. Mercati,* V. Città del Vaticano 1946, p. 628), ha messo in evidenza la notizia, data da buone fonti, che Innocenzo III non sarebbe stato contento che Giovanni Teutonico avesse raccolto le costituzioni del IV concilio lateranense insieme ad altre sue decretali per farne una nuova raccolta canonistica (la *Compilatio IV*). Tra i motivi dell'ostilità del papa, il Kuttner giustamente ha posto il suo desiderio che i canoni conciliari mantenessero la loro unità: « Vielleich wünschte er das lateranische Corpus als geschlossere Einheit zu erhalten ». Pur non avendo altri argomenti, anche a me sembra che tale motivo dovesse sussistere in Innocenzo III e causasse la sua mancata approvazione alla fatica compiuta da Giovanni Teutonico.

servissero a sradicare gli abusi e le colpe della vita ecclesiastica. Il valore e la funzione di autorità erano riservati ai *sanctorum patrum exempla* o *decreta,* solennemente invocati nei canoni di quei concili. Una maggiore apertura di orizzonti e di problemi dimostrò Alessandro III nel suo concilio, che affrontò questioni più generali, come quella della formazione teologica del clero. Anche i canoni di Innocenzo III riflettono questa originaria destinazione ed il loro fondamentale scopo fu quello di provvedere alla riforma della disciplina ecclesiastica: ciò costituisce propriamente il motivo ed il filo conduttore della legislazione del IV concilio lateranense. Approfondendo questa traccia si intravede nella serie dei canoni lo schema delle collezioni canoniche, che dividevano in cinque parti la materia disciplinare. Però Innocenzo III non si accontentò di seguire l'ordine offertogli dagli schemi a sua disposizione, ma con genialità e libertà introdusse cambiamenti e nuove materie, sì che i suoi modelli difficilmente si riconoscono ed i canoni del IV lateranense hanno acquistato un aspetto del tutto nuovo. Essi sono il frutto di innovazioni e di adattamenti e furono composti probabilmente non in un solo getto, ma con aggiunte e modifiche portate in diversi tempi e sotto la spinta di diverse esigenze. Non abbiamo, pertanto, un ordine organico, anzi si rivela una certa disuguaglianza e mancanza di omogeneità, che per altro costituiscono la ricchezza e la novità di quella legislazione.

Non mi è possibile addentrarmi nell'analisi dei canoni, che richiederebbe un lungo studio, prevalentemente giuridico: mi fermo perciò ad alcune considerazioni esteriori. La serie comincia con la celebre professione di Fede *Firmiter credimus,* oggetto poi di studio da parte dei teologi del sec. XIII ed in specie di San Tommaso, che ne fece un importante commento. Tale inizio rappresenta una geniale novità rispetto ai precedenti concili medievali, sia generali che particolari, e ne possiamo vedere la genesi dal suo contenuto e dall'evidente rapporto di questo primo canone con il can. 3: ambedue sono diretti contro gli eretici del tempo, manifestando il programma di colpire nell'uno i loro errori e nell'altro le loro persone e la diffusione delle loro dottrine. Nel III concilio lateranense si era trattato della repressione degli eretici nell'ultimo canone, seguendo lo schema delle raccolte canoniche, che ponevano questa materia alla fine, tra i *crimina* soggetti alle sanzioni ecclesiastiche. Innocenzo III rovescia tale ordine, ponendo la trattazione degli eretici all'inizio della legislazione conciliare, ed il mutamento non è solo determinato dalla maggiore importanza assunta dall'eresia ai tempi del IV concilio lateranense, bensì appare l'intenzione dalla connessione tra il primo ed il terzo canone di proporre agli eretici innanzitutto un'esposizione ampia e sicura della

Fede cattolica, tacito invito alla conversione prima di procedere contro di loro con le pene ed i mezzi enunciati nel can. 3. C'è inoltre un modello, che Innocenzo III dimostra di seguire a preferenza di quello delle collezioni canoniche, ed è il Codice di Giustiniano, nel quale si propone all'inizio (dopo i titoli introduttivi) la dottrina cattolica da tenere nell'impero: *De summa Trinitate et fide catholica.* Si noti come questo medesimo titolo sia dato alla costituzione conciliare nelle Decretali Gregoriane e sia oggetto dei commenti dei teologi, in particolare di San Tommaso. Già appare nelle prime raccolte dei canoni del nostro concilio e dobbiamo ritenerlo originario di Innocenzo III e del concilio, per lo meno nella forma più semplice *De fide catholica* ([22]). Esso aiuta a comprendere il suo significato, poichè il canone, pur avendo di mira gli errori degli eretici del tempo, non prende la forma di una loro confutazione polemica, ma si innalza e formula una completa professione di Fede che avesse l'ampiezza e la solennità dei simboli promulgati negli antichi concili. Con esatta valutazione del suo intento e del suo valore, la glossa di Giovanni Teutonico nelle Decretali Gregoriane definisce il capitolo *Firmiter credimus* quale il quarto simbolo della Chiesa, non inferiore ai venerandi simboli trasmessi dall'antichità cristiana: « Istud potest appellari quartum symbolum: et ita sunt modo quatuor sicut quatuor Evangelistae » ([23]). Perciò San Tommaso, sempre fine interprete, trascura nel suo commento gli errori immediati cui il canone era rivolto, per presentarlo nel suo trascendente aspetto di definizione dogmatica sulla Trinità e sulla Fede cattolica, commentandolo alla luce della storia dei grandi dogmi trinitari ([24]).

Il titolo *De summa Trinitate et Fide catholica,* dato al primo canone del concilio, spiega la successione del secondo canone, che condanna la dottrina trinitaria manifestata in uno scritto di Gioacchino da Fiore

---

([22]) Nei titoli della collezione dei canoni conciliari, riportati dal FRIEDBERG nella sua edizione delle Decretali (*Prolegomena*, p. XLVI, nota), il can. 1 è così denominato: « De fide catholica: Credimus et simpliciter ». Nella *Compilatio IV*, composta da Giovanni Teutonico subito dopo il concilio, è posto il medesimo titolo *De fide catholica*, ma in alcuni codici c'è la formulazione più ampia *De summa Trinitate.*

([23]) Glossa introduttiva al *Firmiter credimus* (1, X, I, 1).

([24])) *Opusculum XIX*, ed. Parma 1856, p. 300-306. E' interessante notare come San Tommaso segua la glossa ed i commenti canonistici, iniziando a parlare della Fede: però se ne distacca tralasciando i loro riferimenti al diritto canonico per fare un commento unicamente teologico. Non ha considerato questo intento ben preciso il VERNET, che accusa San Tommaso di non vedere gli errori dei catari condannati nel *Firmiter credimus,* indugiandosi invece sugli antichi errori (v. la Bibliografia dell'art. *Latran* [*IV concile oecuménique du*] nel *Dictionnaire de Théologie catholique*).

in opposizione con quella di Pietro Lombardo. Il canone continua la trattazione dogmatica, ma scende ad una questione teologica controversa, abbandonando il tono solenne e generale del primo canone, di cui è piuttosto un'appendice. Esso è da attribuire allo stesso Innocenzo III, che doveva essere stato colpito dalle affermazioni contenute nell'opuscolo di Gioacchino e, pur mantenendo verso costui la considerazione sempre dimostrata durante il pontificato ([24] bis), sentì l'innata passione del teologo per la questione agitata (forse propostagli dal card. Roberto Courson, al ritorno dal concilio di Parigi) e scese in campo per difendere la dottrina del *Maestro,* Pietro Lombardo, che negli studi parigini aveva imparato a venerare come il massimo teologo del tempo: « *Nos autem,* sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro... ». La questione stava tanto a cuore del pontefice, che dedicò ad essa una parte del discorso tenuto all'inizio della terza sessione del concilio, prima di promulgare i canoni ([25]).

([24] bis) Per i rapporti di Innocenzo III con l'abate calabrese rimando a F. Russo, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria,* Napoli 1958. Nel can. 2 fu anche ribadita la condanna degli errori di Almaury di Bène, i cui libri erano stati proibiti a Parigi poco prima.

([25]) Approfondendo un accenno fatto dal Vernet nel suo articolo sopra citato, ho potuto chiarire la questione dei sermoni pronunciati al concilio da Innocenzo III. Il primo, tenuto nella sessione inaugurale dell'11 novembre, è riferito integralmente da Riccardo di San Germano, sulla base di una trascrizione diretta fatta dall'abate di Montecassino. Questo è l'unico sermone conciliare a noi giunto, perchè il secondo sermone attribuito al papa con tale titolo e perciò riportato dal Migne sotto il titolo: *In concilio generali lateranensi habitus,* certamente non fu pronunziato al concilio stesso, sia per il suo contenuto (è un generico richiamo alla perfezione sacerdotale, mentre al concilio il papa aveva dinanzi i vescovi), sia perchè non poteva essere pronunciato nella seconda sessione, dove si trattò unicamente di questioni politiche. Del resto, gran parte dei manoscritti del sermone stesso non portano quel titolo. Vi fu però un secondo sermone di Innocenzo III al concilio e fu pronunciato all'apertura della terza sessione, come attesta la *rubricella* pubblicata da A. Theiner in *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia,* I, Roma 1863, p. 63. Il sermone innocenziano è così intitolato e riassunto: « *Sermo de Trinitate* in concilio seu sancta universali synodo Rome in ecclesia sancti Salvatoris celebrato: in quo sermone fuit reprobatus libellus sive tractatus abbatis Ioachim contra Magistrum P.[etrum] Lombardum ». Questa notizia non è contraddetta da quanto riferisce sul medesimo sermone Riccardo di San Germano. Questi infatti nella redazione più lunga della sua *Chronica* dice che il sermone del papa ebbe tre oggetti: la condanna del conte S. Egidio caduto in eresia, la condanna di Gioacchino da Fiore e la conferma di Federico II ad imperatore (ed. Garufi in *RIS,* n. s., VII, 2, p. 71); ma il primo ed il terzo argomento furono indubbiamente più brevi perchè nella recensione minore della *Chronica* si parla solo del secondo (« Dampnavit librum Ioachim Florensis abbatis, quem contra magistrum Petrum Lombardum ediderat de unitate et essentia Trinitatis »), confermando la notizia ufficiale della *rubricella.*

Questi due primi canoni hanno impresso al IV concilio lateranense un aspetto dottrinale, mancante nei concili medievali. Anche altri canoni, pur non manifestando tale scopo immediato, sono importanti per le definizioni dottrinali che contengono. In particolare merita di essere approfondito sotto tale riguardo il can. 5, che, prendendo occasione dal riconoscimento dei privilegi dei patriarchi orientali e della preminenza di Costantinopoli, enuncia la dottrina del Primato papale, già svolta da Innocenzo III in tante sue lettere, e ne dà una definizione concisa, ricca di contenuto teologico: « Romana ecclesia disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christifidelium et magistra ».

Questo can. 5 riprende la linea generale dei primi tre, interrotta dal can. 4, che con un tono polemico si era indugiato a condannare l'atteggiamento ostile verso i riti latini assunto dal clero orientale, denunciandone alcune lamentevoli manifestazioni. Fatti assai gravi, certamente portati al concilio dalle accuse dei vescovi latini di Oriente e che suscitarono lo sdegno e la preoccupazione del papa. Ma non era opportuno generalizzare citando nel canone quegli incresciosi episodi, quasi fossero una consuetudine: quelle accuse dimostrano come Innocenzo III ed il concilio non riuscissero a comprendere il dramma della Chiesa greca, soggetta ad una non spontanea introduzione dei riti latini nelle sue chiese e considerata sempre (si dice anche nello stesso can. 4) come la figlia ribelle che si è sottratta all'obbedienza della madre ed ancora si manifesta recalcitrante. Tali accenti non si trovano nel can. 5, e ciò fa pensare che le inopportune lamentele contro il clero greco, raccolte nel can. 4, rappresentino un'aggiunta affrettata, disturbando il carattere generale del gruppo iniziale dei decreti conciliari. Il can. 5 infatti si muove in quest'ordine generale di idee e intende dare ai patriarchi orientali un esplicito riconoscimento dei loro privilegi, pur sottolineando l'obbligo di prestare obbedienza al papa, come capo della Chiesa, e di ricevere da lui il pallio: questo secondo obbligo non significava ridurli al grado di metropoliti, ma derivava dalla dottrina, comune in tutto il Medio Evo, che in San Pietro e nel suo successore risiede la somma dell'autorità esercitata nella Chiesa e che il conferimento del pallio è il simbolo della derivazione da quell'autorità ([26]).

([26]) La dottrina teologico-canonistica sul valore del conferimento del pallio da parte del papa era stata elaborata nell'alto Medio Evo (v. il mio studio: *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali* in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* Spoleto 1960, p. 730-742). Sono ancora da precisare i suoi sviluppi nel XI e XII secolo: Innocenzo III diede un importante contributo in

Dopo aver fissato l'ordine ed i privilegi dei patriarchi nel can. 5, si passa con il can. 6 ai metropoliti, in un evidente ordine logico. Non si tratta dei loro onori, bensì del loro ufficio di capi di una provincia ecclesiastica, che Innocenzo III vuole valorizzare in funzione della riforma della Chiesa promossa nel concilio. A tale scopo, diede nuovo vigore all'antico e venerando istituto del concilio provinciale annuale, affinchè divenisse il luogo dove i vescovi di un'intera provincia avrebbero coordinata la loro azione riformatrice, emanato norme per la sua pratica esecuzione e controllato la disciplina del clero. Il can. 30 torna su questi concili affidando ad essi un'attenta e severa vigilanza sul conferimento dei benefici ecclesiastici, affinchè non fossero dati a persone meno degne (piaga che purtroppo andava diffondendosi), mentre il can. 6 ne estende i poteri creando un organo nuovo, i delegati sinodali da nominare in ogni diocesi con l'incarico di sorvegliare la vita ecclesiastica e di riferire sugli abusi ai vescovi ed al concilio stesso. Era una funzione simile e complementare rispetto a quella del sinodo diocesano, di cui viene parimenti ribadita la celebrazione annuale e la funzione di promulgare e far eseguire le disposizioni del concilio provinciale. Un altro compito, assegnato a quest'ultimo dal can. 6, è l'obbligo di ripetere e leggere in quelle assemblee annuali di vescovi i decreti del concilio generale del 1215. La disposizione è nuova ([27]) e manifesta la speranza ed il programma di Innocenzo III di introdurre e rendere operanti nella Chiesa le deliberazioni del suo concilio attraverso quelle

---

alcune lettere, raccolte nelle Decretali Gregoriane sotto il titolo ottavo del primo libro: *De auctoritate et usu pallii.* Quanto al can. 5 in genere, è da studiare la dottrina precedente sui privilegi dei patriarchi orientali, contenuta nella D. 22 del Decreto di Graziano. Si aggiunga che anche nel can. 30 vi è un ulteriore riconoscimento dell'autorità dei quattro patriarchi orientali a proposito della denuncia di un metropolita, facendo per essi come per il papa un'eccezione « ut in hoc quoque quatuor patriarchales sedes specialiter honorentur » (HEFELE-LECLERQ, p. 1358).

([27]) Graziano spiega, nel *dictum* premesso alla D. 18, che i concili episcopali « habent auctoritatem imponendi et indicendi quod alias statutum est et *generaliter* seu specialiter observari praeceptum ». Forse da questo principio è stato preso lo spunto per la disposizione data nel can. 6. Si noti ancora come il canone intenda rialzare l'importanza e la funzione del concilio provinciale, tuttavia dia scarso rilievo al metropolita, che pure ne doveva essere il capo e l'animatore. Ciò riflette la tendenza generale del diritto canonico del tempo ed il declino crescente dello ufficio del metropolita. Al riguardo è interessante notare come nella formula della concessione del pallio riferita dal *Liber censum,* scritto alla fine del sec. XII, tra i compiti assegnati al metropolita vi sia quello di « celebrare i concili », mentre nella formula successiva dei registri di Onorio IV (1285-1292) tale attribuzione scompaia: V. P.M. BAUMGARTEN, *Beiträge zur Geschichte des « Palleum »,* in *Misc. F. Ehrle,* II, Roma 1924, p. 318-319.

assemblee periodiche, impegnando l'autorità dei vescovi ed il loro zelo all'opera iniziata al concilio. I sinodi provinciali sarebbero stati la continuazione della grande assemblea del 1215, cui in buona parte i vescovi di tutto il mondo avevano partecipato, e, grazie alla regolare celebrazione annuale ed al più esteso campo di azione, quella vecchia istituzione si sarebbe rinnovata, trasformandosi da riunione eterogenea di organo stabile e funzionale, così come erano i capitoli generali annuali di alcuni Ordini religiosi, al cui modello Innocenzo III forse si ispira dettando le norme di questo canone. E' un programma vasto e suggestivo, che si inquadra in tutto il programma di riforma ecclesiastica concepito dal papa al concilio, ma in pratica si dimostra di dubbia efficacia, addossando ai vescovi compiti organizzativi assai gravosi senza creare una vera e propria struttura: infatti il sinodo rimaneva una riunione periodica di vescovi, dove si portavano lamentele ed accuse, prendendo l'aspetto odioso di un complicato e quasi poliziesco organo di controllo della vita del clero, senza propri poteri e senza quello spirito di obbedienza e di disciplina interiore che veniva ai capitoli religiosi da tutta la loro organizzazione. Per questi motivi il sinodo prescritto dal IV concilio lateranense, pur rimanendo una norma generale sino al concilio di Trento, non ebbe una sua realizzazione, né efficacia pratica.

Maggiore influenza sullo sviluppo della vita ecclesiastica ebbero i canoni che seguono, nei quali vengono affrontati i maggiori problemi della organizzazione della Chiesa medievale, con importanti e geniali innovazioni: così i rapporti tra vescovo e capitolo cattedrale (can. 7), la procedura canonica nei giudizi contro gli ecclesiastici (can. 8), il rispetto dei diversi riti e delle diverse lingue nelle diocesi a popolazione mista (can. 9), la formazione di sacerdoti particolarmente addetti alla predicazione ed all'amministrazione dei sacramenti (can. 10), la istituzione di scuole superiori ed inferiori di teologia (can. 11), la organizzazione dei monasteri in province con un capitolo triennale (can. 12), la disciplina dei nuovi istituti religiosi cercando di inquadrarli nelle Regole già esistenti (can. 13). Sono i canoni del concilio meglio elaborati, che rivelano l'impronta personale di Innocenza III ed il suo proposito di estendere il campo della legislazione della Chiesa per rispondere alle profonde e nuove esigenze religiose del suo tempo. Segue, dal can. 14 al can. 22, un'altra serie, che possiamo bene distinguere ed individuare nella sua genesi: sono i canoni che riguardano la riforma dei costumi del clero e rinnovano le tradizionali prescrizioni contro l'incontinenza, la crapula, le occupazioni secolaresche e la mondanità. Niente di

nuovo in queste disposizioni, comuni nella legislazione sinodale ([27] bis), salvo che qui troviamo una maggiore crudezza nel riferire certe colpe del clero, secondo uno stile già usato da Innocenzo III nelle sue lettere. Nuovi invece sono i canoni successivi, che affrontano il problema del ministero sacerdotale, impartendo più precise norme quanto alla cura esterna delle chiese e del culto e quanto all'amministrazione dei Sacramenti: fa parte di questo gruppo il celebre can. 21, che impone l'obbligo della confessione annuale e della comunione pasquale. Innocenzo III più volte si era occupato dell'argomento ed aveva in precedenza ripetuta la tradizionale esortazione di comunicarsi tre volte all'anno: ora il canone del concilio semplifica quell'antica norma, dando però un valore generale all'obbligo annuale.

Con il can. 23 ha inizio un'altra parte, che si svolge sino al can. 32 ed ha come argomento le elezioni dei vescovi ed il conferimento degli uffici e dei benefici ecclesiastici. Lo schema riflette le trattazioni canonistiche, ma profonde innovazioni vengono apportate, dovute al proposito del papa di dare norme di diritto più precise e più rigorose per opporsi agli abusi del tempo. Lo stesso schema si manifesta nelle due successive parti, che trattano rispettivamente dei processi canonici (can. 35-49) e del matrimonio (can. 50-52), dopo la parentesi costituita dai canoni 33 e 34, introdotti per condannare l'abuso delle eccessive esazioni richieste dai legati e dai vescovi ai loro sudditi ecclesiastici. L'ordine delle collezioni canoniche si intravede ancora nell'ultima parte dei canoni del concilio, dove si tratta della simonia (can. 63-66) e dei giudei (can. 67-70), mentre il gruppo di canoni relativi alle decime (53-61) ha uno sviluppo maggiore di quello riservatogli nelle collezioni postgrazianee ed appare spostato in quest'ultima parte.

Mi fermo a questi accenni, rimandando agli studiosi di diritto canonico la vera analisi ed esegesi dei canoni conciliari. I loro meriti ed i loro limiti debbono essere individuati nel quadro della vita ecclesiastica e del diritto canonico al principio del sec. XIII. In generale si può dire che il loro contenuto conferma la genesi dei canoni stessi, sopra messa in evidenza, risultando la grande opera di Innocenzo III canonista. Egli l'ha compiuta svolgendo il suo piano di riforma della Chiesa e tenendo presenti le richieste dei vescovi e degli ecclesiastici, più frequentemente ricordate negli ultimi canoni e forse aggiunte in seguito alle loro istanze. Anche in questi casi, però, egli le accetta e le introduce nella legislazione del concilio perchè corrispondono alle sue idee di riforma, come si può vedere nei can. 33-34 contro le *procurationes*.

([27] bis) Il Dickson (p. 125) ha sottolineato l'influenza in questi canoni dei sinodi celebrati in Francia dal legato card. Roberto.

La sua non comune competenza nella teologia e nel diritto canonico ha permesso di far entrare nei decreti del IV concilio lateransense il meglio dell'insegnamento del tempo circa quelle due discipline, giunte al principio del sec. XIII ad una maturità ed avviate a nuovi e grandi sviluppi. Per la prima volta la teologia scolastica, glorificata nel suo massimo maestro precedente il concilio, Pietro Lombardo, e valorizzata nella sua terminologia (nel can. 1 si introduce il termine transustanziazione), entra trionfalmente nel magistero solenne della Chiesa e si crea un indissolubile legame tra l'una e l'altro. Il diritto canonico è esteso a tutti i campi della vita della Chiesa e vengono regolati o disciplinati settori e aspetti delle strutture ecclesiasiche sino allora liberi e isolati. Ciò non provoca, per altro, un aumento della centralizzazione della Curia romana, risultato assai importante del IV concilio lateranense e non ancora messo in evidenza, il cui merito è da attribuire ad Innocenzo III. Infatti, pur moltiplicandosi i casi di interventi e di controlli da parte del papa e dei suoi organi, i canoni conciliari manifestano chiara la tendenza a limitare quei casi e ad evitare gli abusi: così per gli appelli, riservati alle *causae maiores* (can. 35) e per i rescritti (can. 37), che d'ora in poi dovevano essere postulati soltanto quando vi fosse uno speciale *mandato* da parte del proprio signore ([28]). Indubbiamente Innocenzo III accoglieva così lamentele e richieste presentate dai vescovi al concilio, ma seguiva anche un proprio programma, instaurato sin dall'inizio del suo pontificato e che si proponeva di alleggerire il grave peso, sempre crescente, della Curia, cercando di sviluppare, piuttosto, alcune forme di decentralizzazione dell'autorità papale. Una di queste, largamente usata da Innocenzo III come avrò occasione di dimostrare in altra sede, era quella della delega a vescovi e prelati di poteri papali, al fine di far decidere da essi sul luogo cause e controversie portate al giudizio della Sede apostolica. Orbene, proprio questa forma della delega papale viene sancita ed applicata in alcuni importanti canoni del nostro concilio: così nel can. 7 si conferisce al metropolita nei confronti dei canonici disubbidienti al vescovo il potere di punirli con le censure ecclesiastiche « tamquam super hoc a nobis delegatus »; parimenti nell'importante can. 12 per la riforma monastica, i vescovi sono investiti di poteri papali mediante la formula caratteristica *vice nostra,* affinchè possano con pieni poteri compiere nei monasteri delle proprie diocesi l'*officium visitationis,* funzione che nella concezione di Innocenzo III spetta al papa nel suo universale dovere

([28]) Il can. 37 è stato studiato da R. V. Heckel, *Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie im 13. Jahrhundert* in *Misc. F. Ehrle,* II, p. 311-313: sarebbe necessario inquadrarlo in tutto l'orientamento del pontificato di Innocenzo III e del IV concilio lateranense.

di vigilare su tutte le Chiese. Grazie a queste nuove forme di esercizio indiretto del potere papale, introdotte da Innocenzo III nella legislazione del IV concilio lateranense, il vescovo cresceva di autorità e di responsabilità nel governo della sua diocesi, innalzato per certi casi al grado di delegato permanente della Sede apostolica, ed il piano di riforma promulgato al concilio stesso era reso più agile e più immediato ([29]).

Altre considerazioni offrono questi decreti. Innocenzo III è preso da un alto ideale del vescovo e del suo ufficio essenziale del *regimen animarum* ed a tale fine egli rivolge i molti canoni che li riguardano: dalla loro pronta ed accurata elezione (can. 26), affinchè le diocesi abbiano subito buoni pastori, alle facoltà loro confermate di punire i canonici disubbidienti « prout animarum causa requirit » (can. 7). Altri canoni, probabilmente suggeriti dai vescovi, ma corrispondenti all'orientamento seguito dal papa nel suo governo della Chiesa, apertamente li difendono contro le frequenti invadenze della loro giurisdizione da parte dei religiosi, come nel can. 60, che prende occasione da questi fatti per esaltare la *episcopalis dignitas*.

Tuttavia non si può dire che il problema della funzione e dell'autorità del vescovo nella propria diocesi sia stato adeguatamente affrontato al IV concilio lateranense e si dovrà attendere il concilio di Trento per la sua soluzione. Rimangono, e sono confermati nelle loro autonomie, organi ecclesiastici come i capitoli e molti istituti religiosi, che con i loro privilegi e la loro costituzione spesso si sovrapponevano alla giurisdizione del vescovo, né si provvede a dargli più autorità *in loco* e più concreta possibilità di svolgere il suo ufficio dotandolo di organi da lui direttamente dipendenti. Anzi in un certo senso si aggrava tale condizione, accrescendone i compiti di vigilanza e di organizzazione, senza apprestare i mezzi di mettere a sua disposizione onde assolvere i compiti stessi. Più di una volta i canoni parlano di *viri idonei* che il vescovo deve scegliere nel suo clero, ma l'indicazione è troppo generica, non si creano organi stabili; oppure, come è il caso del can. 10 che suggerisce la formazione di comunità di predicatori presso ogni chiesa, si chiedeva troppo per il vescovo e per il clero diocesano e solo un *ordo praedicatorum*, quale era stato

---

([29]) La delegazione ai vescovi di poteri e autorità papali furono poi sviluppati dal concilio di Trento: v. H. JEDIN, *Delegatus sedis apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient*, nel vol. *Die Kirche und ihre Ämter und Stände*, « Festgabe Kard. Frings », Köln 1960, p. 462-475. Non sono però considerati i precedenti del nostro concilio, che pure ha esercitato un grande influsso nella legislazione tridentina: è un tema suggestivo, cui dovrebbero dedicarsi gli studiosi del concilio di Trento.

concepito e fu poi organizzato da San Domenico, poteva raggiungere i fini additati da quel canone. La legislazione del concilio del 1215 presenta la figura e l'opera del vescovo che potremmo chiamare *lateranense*, tanto simile al nostro pontefice che li ha delineati. Tutto preso dall'idea del *regimen animarum*, attivo e presente nel correggere l'indisciplina dei suoi sudditi, geniale organizzatore, dedito alla predicazione ai fedeli, animato di zelo per il decoro delle chiese, preoccupato dell'amministrazione dei Sacramenti ai fedeli e dell'applicazione dei principi morali nella loro vita sociale e familiare. Era l'ideale in gran parte realizzato e vissuto in se stesso da Innocenzo III, che viene trasfuso nei canoni del concilio e ne costituisce l'alto afflato: anche se era un ideale astratto e non facilmente realizzabile per un vescovo del sec. XIII, il quale non godeva di una adeguata autorità e libertà e soprattutto mancava di una Curia diocesana che nel proprio ambito assolvesse la funzione di organo esecutivo, come era la Curia romana rispetto al papa.

Un altro aspetto dei canoni del IV concilio lateranense è rappresentato dalla parte data alla *cura animarum*, problema sempre presente in tutti i decreti e al centro dell'ideale di vita ecclesiastica proposto ai vescovi ed al clero. Non è propriamente « una terra nuova » come è stato detto ([30]), ma certo costituisce una caratteristica ed un merito del concilio del 1215 rispetto ai precedenti concili medievali, frutto dell'indirizzo pastorale dato da Innocenzo III al suo governo della Chiesa ed ancor più degli impulsi e delle nuove forme di vita religiosa manifestantisi in quel trapasso dal sec. XII al XIII, dal papa altamente compresi ed assimilati nella legislazione canonica del concilio.

L'oggetto della *cura animarum* dei vescovi e del clero è il *populus Christianus*. Vorrei fermarmi su questa espressione, più volte formulata nei canoni del concilio, ed approfondirne il concetto. Innocenzo III sin dall'inizio del pontificato ebbe un'alta coscienza di essere, in quanto papa, il capo ed il maestro di tutti i fedeli, dottrina che fece definire al concilio nel can. 2. Egli sa anche, e sente con quella profondità con cui intuiva e penetrava le grandi idee e le situazioni del suo tempo, come questi fedeli avessero altri vincoli, che li accumunavano in una unità politico-morale, che noi chiamiamo cristianità. Ma non a questa unità egli tende, nè per questa egli rivendica il suo compito di *caput Christianitatis*: il popolo cristiano — dice in una delle sue prime lettere — è stato da Dio affidato al suo governo « ut in lege mandatorum eius per nos verbo proficiat et exemplo » ([31]). Innocenzo III vuol dare alla società cristiana del suo tempo un'unità ed una coscienza

---

([30]) TILLMANN, *Papst Innocenz III*, p. 153.
([31]) *PL*. 214, 3 B.

essenzialmente ecclesiale, nel vincolo della Chiesa e del suo supremo ed universale pastore. Questo è il ricchissimo concetto di *populus Christianus*, che lo ha animato nella fervida attività dei diciassette anni di pontificato e che ora coscientemente introduce come punto essenziale della nuova legislazione data alla Chiesa nel *concilium generale*. Ai bisogni religiosi del *populo Christianus* egli indirizza lo zelo dei vescovi e dei sacerdoti e formula i decreti conciliari: nel can. 10 viene inculcato il dovere della predicazione e del ministero perchè i fedeli hanno bisogno del *pabulum verbi Dei,* quale cibo spirituale dell'anima, e di sacerdoti che ascoltino le loro confessioni ed amministrino loro i sacramenti; i precetti della Chiesa sono semplificati e chiaramente enunciati, affinchè sia gli uomini che le donne si accostino ai sacramenti della penitenza e dell'Eucarestia appena raggiunta l'età della ragione (can. 21); i fedeli sono amorosamente seguiti sino al letto di morte ed il concilio con particolare severità inculca il dovere dei medici di provvedere innanzitutto alla salute spirituale dei malati (can. 22); per favorire i loro atti di culto si richiede al clero di curare il decoro delle chiese (can. 19); per tutelare la loro devozione si comminano pene assai gravi contro i predicatori che a scopo di lucro diffondevano, specie presso i santuari, false reliquie (can. 62). Sotto il medesimo profilo pastorale è concepito il ceebre can. 41 (una delle novità del concilio), che impone l'obbligo della buona fede in ogni prescrizione, nonostante le diverse disposizioni del diritto civile: « cum sit generaliter omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quae absque mortali non potest observari peccato ». Anche i canoni innovatori sul matrimonio, che semplificano l'intricato campo degli impedimenti canonici per parentela e affinità concedendo più libertà ai fedeli, riflettono la medesima preoccupazione di favorire il *populus Christianus* nell'osservanza delle leggi della Chiesa. I suoi rappresentanti, invitati al concilio ufficialmente nei loro vari gradi, si può dire che abbiano esercitato un'influenza indiretta nell'elaborazione di questi canoni, mentre un'influenza diretta fu indubbiamente da loro svolta a proposito del can. 42, dove Innocenzo III accolse le lamentele, presentate soprattutto dai Comuni italiani, contro certe rivendicazioni ed invadenze di enti ecclesiastici, che con il pretesto della libertà della Chiesa portavano pregiudizio ai diritti e alla giurisdizione della giustizia secolare. Questo canone non fu introdotto nelle Decretali di Gregorio IX, per il timore che divenisse un'arma contro il clero, ma anche perchè andava profondamente cambiando la concezione dei rapporti tra potere ecclesiastico e potere secolare, da Innocenzo III ribadita qui secondo il suo ideale della reciproca distinzione e del loro equilibrio, per il bene della società cristiana.

* * *

Quali furono le conseguenze e le applicazioni nella Chiesa di questa vasta e profonda legislazione sancita dal concilio generale del 1215? Non è possibile dare una risposta, mancando adeguate ricerche al riguardo. Tra i contemporanei affiorano, accanto alle generiche espressioni di plauso e di ammirazione, alcune critiche rivolte all'opera del concilio. Così il cronista inglese Ruggero di Wendover riporta le lamentele di coloro che vedevano un eccessivo rigore e onere nei canoni conciliari: « aliis placabilia atque aliis videbantur onerosa » (32). Altre fonti coeve pongono in evidenza la mancata esecuzione di alcuni canoni, come il decimoterzo che proibiva il sorgere di nuovi Ordini religiosi, e ne riversano la colpa sui vescovi. Bisogna riconoscere come la legislazione del IV concilio lateranense avesse in sè un carattere astratto e richiedesse troppo da coloro che dovevano applicarla, difetti propri di tanta legislazione medievale e verso cui inclinava lo stesso Innocenzo III. D'altra parte alcuni decreti, come l'istituzione di sacerdoti predicatori in ogni diocesi prescritta nel can. 10, oltre ad essere di difficile esecuzione non avendo i vescovi a disposizione tante persone capaci, furono presto superati dal diverso svolgimento della vita ecclesiastica con il sorgere dei grandi Ordini mendicanti. Altri decreti, ancora, rimasero lettera morta, perchè richiedevano nei vescovi un'attività che solo una curia episcopale organizzata avrebbe potuto svolgere, oppure perchè non erano in grado di sanare le cause generali e profonde della fatale decadenza del clero, solo in parte arginata dal concilio.

Nonostante questi limiti i canoni del IV concilio lateranense furono vitali e diedero alla disciplina ed alla organizzazione della Chiesa nuovo vigore e più ampio ambito. Non si può misurare la loro efficacia soltanto dalla loro applicazione nei singoli paesi e la via tentata in questo senso per l'Inghilterra non mi pare sia giusta per un'esatta valutazione del problema (33). La penetrazione dei canoni del concilio

(32) Rogerus de Wendover, *Chronica*, II, 156.

(33) A parte questa riserva, lo studio di Gilles e Lang in Inghilterra sull'applicazione dei canoni del IV concilio lateranense è prezioso e dovrebbe essere esteso agli altri paesi. Sul can. 51, relativo ai gradi di consanguineità, e sulla sua applicazione in Francia, ha scritto E. Diebold, *L'application en France du can. 51 du IV concile du Latran d'après les anciens statuts synodaux*, « L'année canonique », II (1953). Sarebbe poi interessante seguire l'applicazione del can. 21 sull'obbligo della Comunione e Confessione annuale: nel concilio di Tolosa, celebrato dal cardinale legato Romano nel novembre 1229, è fatto obbligo di ricevere i due Sacra-

del 1215 si compì principalmente attraverso la loro integrazione nelle Decretali di Gregorio IX, che, se tolsero ad essi la loro unità e compattezza di concezione, in compenso ne assicurarono la trasmissione ed il valore normativo per tutta la Chiesa. Inseriti in quel vasto e perenne organismo del diritto canonico, che sino al sec. XVI orientò e determinò la vita ecclesiastica influendo anche sulle strutture della vita politica e sociale, essi operarono in profondità e furono anche per i padri del concilio di Trento un riferimento frequente ed una preziosa base per quella nuova legislazione della Chiesa.

Quarto concilio lateranense e concilio di Trento. Ecco il grande arco sul quale si sviluppò la vita della Chiesa dalla fine del Medio Evo all'inizio dell'età moderna: e nella lontananza grandeggia il concilio di Innocenzo III.

---

menti tre volte all'anno, restringendo il canone lateranense, che l'imponeva « saltem semel in anno » e riprendendo una prescrizione anteriore al concilio del 1215: v. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, V, p. 1498.

Mgr. André Combes
De l'Académie Pontificale de Théologie
Maître de Recherches au C. N. R. S.
Professeur à l'Université Pontificale du Latran

FACTEURS DISSOLVANTS ET PRINCIPE UNIFICATEUR AU CONCILE DE CONSTANCE

J'ai à m'acquitter d'une tâche quelque peu ingrate, puisque je dois attirer votre attention sur l'une des crises les plus graves que l'Eglise ait jamais eu à surmonter. Je le fais pourtant volontiers, parce que je voudrais vous demander s'il n'y aurait pas lieu de renoncer à l'habitude contractée par les historiens de négliger un élément, qui échappe ordinairement à leurs prises, et où, si je ne me trompe, il conviendrait pourtant de reconnaître l'une des causes les plus profondes de la victoire finale.

Jamais, me semble-t-il, l'Eglise n'a connu péril plus redoutable qu'aux confins des XIVe et XVe siècles. Ce que nous appelons le Grand Schisme d'Occident a perdu, à nos yeux, beaucoup de son caractère dramatique, sans doute parce qu'il n'a pas abouti à une rupture définitive. Mais ce serait fermer les yeux à l'une des plus fructueuses leçons de l'histoire, que de ne pas chercher à savoir comment le pire a pu être évité.

Pour y parvenir, il faut d'abord consentir à un dépaysement presque total. Il nous est devenu, en effet, très difficile de nous représenter la situation concrète où l'Europe s'est alors trouvée, à plus forte raison de comprendre les doctrines et les actes des théologiens de ce temps. On les juge, maintenant, avec sévérité. Ce n'est certes pas sans raisons; mais il ne serait pas superflu, me semble-t-il, de se demander tout d'abord ce que l'on aurait été capable de penser et de faire à leur place.

Ne prenons que le cas de Gerson. Il est significatif entre tous.

Gerson est célèbre parmi les historiens du Grand Schisme non moins que chez les théologiens de l'autorité pontificale. De part et d'autre, il s'agit d'une célébrité de mauvais aloi. Tous s'accordent à voir en lui « l'âme du concile de Constance », et à lui attribuer la

responsabilité principale dans l'élaboration de la doctrine qui caractérise cette mémorable et dangereuse assemblée, à savoir la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape.

Cette doctrine est fausse. Rien de plus nécessaire que de la rejeter. Peut-être n'est-ce pas une raison suffisante pour s'empresser de condamner tout théologien qui paraît l'avoir professée. On procéderait, ce semble, avec plus de justice, si l'on se demandait comment pareille doctrine a pu s'imposer à un esprit comme celui de Gerson. Or, ce seul souci de justice ne tarde pas à recevoir sa récompense. Il conduit l'historien jusqu'au centre même des problèmes soulevés par ce concile tumultueux où l'Eglise, si elle était mortelle, aurait pu trouver sa ruine, et lui permet de découvrir, en ce même Gerson, l'un des artisans les plus efficaces de la divine victoire. C'est cet itinéraire, aboutissant à une telle découverte, que je vous propose de parcourir très rapidement avec moi.

* * *

Ce qui constitue le Grand Schisme d'Occident, c'est le fait, aujourd'hui impensable, mais alors tragiquement réel, que l'Eglise ait été divisée, pendant trente ans, entre deux Souverains Pontifes; pendant six ans, entre trois. S'il y a un concile de Constance, c'est qu'il faut trouver le moyen de mettre fin à cette situation qui désespère les Chrétiens. Le drame, c'est que ce moyen reste introuvable. Nous allons comprendre pourquoi. Mais, pour nous préparer à mieux comprendre, regardons la situation avec le yeux mêmes de Gerson.

Lorsque, en novembre 1414, s'ouvre le concile de Constance, il y a trente-six ans que l'Eglise est déchirée. Il y en a trente-sept que le jeune Jean Charlier est arrivé de son village de Gerson comme étudiant à Paris; mais il y en a exactement trente-six qu'il a reçu, à l'Université, le nom qu'il rendra illustre: Jean de Gerson. Intellectuellement, il a l'âge du Schisme. Qu'est-ce à dire, sinon que le théologien Gerson qui, en 1395, va devenir Chancelier de l'Université de Paris, n'a jamais connu l'Eglise que divisée? Depuis qu'il étudie la théologie, le problème est de savoir si l'Eglise retrouvera, oui ou non, son unité. Mais, pour ces hommes, l'Eglise est le tout de leur vie. Ils ne sont clercs, que parce qu'ils sont d'Eglise. Ils ne sont prêtres, que parce qu'ils sont d'Eglise. Ils ne sont professeurs, que parce qu'ils sont d'Eglise. Il n'est, lui, Gerson, chancelier de l'Université de Paris, que parce qu'il est d'Eglise. De quelle Eglise? Deux Papes, trois bientôt, ne cessent de s'entre-excommunier. Est-il concevable qu'un prêtre catholique ait à se poser, pendant trente-six ans, une telle question?

Lorsque Gerson arrive à Constance, tous les moyens ont été essayés. Il a, lui, fait tout d'abord confiance à son roi. Mais, en 1392, Charles VI a perdu la raison. Depuis l'élection de Benoît XIII (1394), il s'est fié complètement à lui. C'était se séparer de la plupart de ses collègues, mais pour suivre d'aussi près que possible les requêtes d'une saine théologie. En 1408, il a bien été obligé de constater que cette voie aboutissait à une impasse. Par leur simulacre de rapprochement, les deux Pontifes rivaux ont mieux aimé se couvrir de ridicule à la face du monde que tenir leurs promesses en abdiquant. Dès lors, Gerson commence à céder à la contagion universitaire. Les deux pontifes sont fauteurs de schisme: aucun des deux ne peut donc être tenu pour légitime. De plus, puisque le schisme dure depuis si longtemps, la doctrine augustinienne selon laquelle l'hérésie se définit comme un *schisme invétéré* s'impose [1]. Ces deux obstinés sont deux hérétiques. A partir de ce point, les conséquences se précipitent. Que faire de deux hérétiques, sinon en délivrer l'Eglise ? Mais comment libérer l'Eglise de deux faux papes, sinon par un concile? Fort bien, mais comment réunir validement un concile général, dont la première condition de validité est d'être convoqué par le Souverain Pontife? Faudrait-il, avant de pouvoir réunir un concile, procéder à l'élection d'un pape indiscuté? Mais qui pourrait élire un tel pape, puisque, à l'exception du seul Pierre de Luna, tous les cardinaux sont maintenant douteux, et que cet unique cardinal ne peut que s'élire lui-même, puisqu'il est Benoît XIII? Faudrait-il réunir un concile pour élire, unanimement, Benoît XIII? Mais comment élire un hérétique notoire? Ou comment préférer à un hérétique un autre hérétique? La seule solution, en cette situation désespérée, est de passer outre à l'empêchement canonique, de recourir à l'*épikie* et au droit naturel, de réunir un concile, de déposer les deux pontifes convaincus d'hérésie, et d'élire un nouveau pape reconnu par tous.

De là le concile de Pise, en 1409. Le malheur est que, tout s'étant passé selon les désirs des théologiens parisiens, le seul résultat de ce concile ait été la création d'une « trinité de Papes » [2]. Ni le pape de Rome ni celui d'Avignon n'ayant consenti à leur déchéance, Alexandre V n'était qu'*unus inter pares*. Le remède avait été pire que le mal. Qu'est-ce qui pouvait garantir que l'immense assemblée de Constance n'aboutirait pas à une duperie du même ordre? Au terme de

---

(1) Cf. SAINT AUGUSTIN, *Contra Cresconium*, II, 7, 9 (*P.L.* t. 43, col. 471).
(2) Cf. NOËL VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 107.

ses travaux, l'Eglise n'allait-elle pas recevoir tout simplement un quatrième pape?

C'est l'angoisse d'une telle éventualité qui explique le passage à la limite. L'expérience de Pise rend compte des décrets de Constance. Si ces décrets prennent la forme de thèses absolues, c'est parce que théologiens et canonistes ne peuvent régler leur conduite que sur des principes intemporels, et qu'il n'y a plus alors aucun espoir de dégager une solution universellement acceptée, si elle ne paraît pas découler d'une autorité universellement tenue pour souveraine.

Or, ce qui achève de faire comprendre ce paroxysme d'exaspération doctrinale, c'est que, en opposition radicale et croissante à la tendance qui aboutit à cette théologie conciliaire, la doctrine de Benoît XIII s'affirme avec une implacable vigueur. On n'a jamais étudié comme il serait requis de le faire, c'est-à-dire d'un strict point de vue doctrinal et psychologique, ce personnage déconcertant qui aurait pu, sans doute, être un pape de premier ordre et qui a su, si souvent, retourner de fond en comble des situations désespérées. On définirait, me semble-t-il, sans erreur l'essentiel de son esprit sans nuances, en citant simplement l'une des questions posées par son *Tractatus de concilio generali*:

> « Quid, si PAPA SOLUS vellet, omnibus aliis exclusis, celebrare concilium? ».

Tendant comme invinciblement à « incarner toute l'Eglise dans le pape » [3], une telle pensée exaltait avec tant de force l'autorité pontificale, qu'elle en faisait volontiers une suffisance absolue. En prétendant s'imposer comme seul pape possible, Benoît XIII eût été parfaitement logique avec lui-même, s'il n'avait tout de même oublié le vice inhérent à ses origines: quelles que fussent la situation d'ensemble, la pureté de ses intentions et la correction relative de sa doctrine, il constituait un obstacle à l'union par le seul fait qu'il était un pape au moins douteux.

Que devant un tel enchevêtrement de problèmes, les esprits soient désemparés; que, sous la pression sans cesse accrue de circonstances constamment décevantes, les passions s'exaspèrent; qu'une tension si prolongée entre des pôles de signe contraire aboutisse à des explosions brutales, qui s'en étonnerait? Encore n'ai-je mis en lumière que les éléments constitutifs du schisme même. Si l'on considère la diversité des problèmes aigus soumis au concile et le poids des influences

---

(3) Cf. E. AMANN, *Pierre de Luna*, dans le *DTC*, t. XII (1934), col. 2028.

politiques attachées à l'orienter ou à contrarier ses intentions, le tableau achève de s'assombrir. Qu'il s'agisse du tyrannicide ou des hérésies de Wycliff, Jean Hus et Jérôme de Prague, l'action de l'empereur Sigismond, des ducs d'Autriche ou de Bourgogne, des rois de France ou d'Angleterre, interfère sans relâche avec les requêtes de la vérité.

Dans un tel contexte sociologique et psychologique, ce qui est, de beaucoup, le plus vraisemblable, c'est l'échec. D'autant, qu'engagée dans de telles conditions, la tendance la plus habituelle des assemblées délibérantes est de s'octroyer la toute-puissance et d'affaiblir jusqu'à l'annuler toute autorité qui, de soi, mettrait des bornes à leur pouvoir.

Ce qui paraît surprenant, c'est qu'un tel concile ait pu rendre à l'Eglise son unité. Ce qui paraît un véritable prodige, c'est que cette restitution d'unité ait été obtenue par une opération, en quelque mesure, sacrilège, qui commençait par rendre l'Eglise acéphale et le concile, de soi, aussi impuissant qu'illégitime. Ce qui paraît proprement miraculeux, c'est que cette action, de soi mortifère, ait été, en réalité et définitivement, salvatrice, sous l'inspiration des mêmes docteurs, ou plus exactement de ce même docteur dont les quatre articles portent l'empreinte subversive.

* * *

Voilà, me semble-t-il, le point névralgique sur lequel il convient de méditer lorsque l'on essaie de comprendre la leçon du concile de Constance. Pour l'atteindre, ce point central, il faut se détourner, pendant quelque temps, de tout le matériel juridique, dogmatique, polémique, politique, sur lequel se fixe exclusivement l'attention des historiens, pour écouter des propos qui n'ont jamais réussi à s'imposer à l'histoire, et qui constituent pourtant l'articulation essentielle, du moins dans la mesure où de paraeilles réalités sont accessibles à l'observation humaine, du redressement dont j'ai suffisamment souligné, ce semble, le caractère paradoxal.

Les propos que je voudrais recommander à votre méditation furent tenus par le chancelier Gerson en personne en la solennité de la Pentecôte, le 7 juin 1416. A cette date, les travaux du concile sont déjà assez avancés, du moins en ce qu'ils ont de négatif. Le 29 mai 1415, annulant, avec une audace qui eût pu lui devenir fatale, l'oeuvre de Pise, le concile a déposé le pape qui, de son point de vue, devait être tenu pour légitime: Jean XXIII. Le 4 juillet, le pape de Rome, Grégoire XII, a abdiqué. Reste Benoît XIII. Intraitable, il ne sera déposé qu'un an plus tard, le 16 juillet 1417. Malgré l'ef-

facement de deux pontifes, la situation n'est nullement éclaircie. Peut-être est-elle plus paradoxale que jamais. D'un côté, un pape unique, autour duquel aurait pu se rétablir l'unité, s'il n'était tenu pour douteux, schismatique, hérétique, et s'il n'excommuniait quiconque ne le reconnaît pas pour certain; de l'autre, un concile qui n'a de général que les prétentions, puisqu'il n'entend pas adhérer au pontife qui, seul, une fois devenu légitime, pourrait le valider, et qui, ne pouvant recevoir sa valeur canonique que d'un pape authentique régulièrement élu, ne peut même songer, tant que Benoît XIII subsiste et résiste, à procéder à l'élection d'un tel pape, de peur de renouveler le schisme.

C'est au fort de cet imbroglio sans issue que, le 7 juin 1416, le Chancelier parisien est invité à prendre la parole. Il le fait à l'improviste, car c'est à son maître, le cardinal de Cambrai Pierre d'Ailly, qu'avait été confiée la lourde tâche de prononcer ce solennel sermon de Pentecôte. Saisi par une fièvre violente, au point, comme le dit Gerson selon une gradation savamment calculée, de tomber *in lectum et in medicos,* l'orateur désigné lui a ordonné de prendre sa place. Il le fait, non sans quelques hésitations, car, engagé depuis mai 1415 dans l'épineuse affaire du tyrannicide qui suscite tant de remous et d'oppositions, il a subi, au mois de janvier précédent [4], un affront et un échec personnels, la commission des trois cardinaux ayant cassé la sentence de l'évêque de Paris contre Jean Petit. Mais, à la vérité, il le fait de toute son âme, car une telle occasion lui permet non seulement d'enseigner à l'auditoire le plus important du monde la doctrine même dont il a naguère essayé de pénétrer les théologiens de Paris, mais de se dépasser lui-même en allant bien au delà du point qu'il avait atteint avec ses étudiants parisiens. Devant lui, en effet, ce ne sont plus de purs spéculatifs qui attendraient des conseils sur la nature exacte de la science théologique: ce sont les Pères du concile dont la tâche propre est de rétablir l'unité de l'Église. Son devoir est donc moins de tracer devant eux le chemin qui peut conduire à l'extase que de leur révéler le secret qui va les rendre capables de résoudre le problème qui défie toutes les ressources de la sagesse humaine. C'est donc parce qu'il vise ce but précis que, s'emparant avidement du thème scripturaire que lui offre l'introït de la messe — *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* —, il en tire un véritable traité de théologie mystique afin d'apprendre, ou de rappeler, à chacun des

(4) Le 15, d'après N. Valois; le 16, d'après A. Coville.

membres de cette immense assemblée la véritable nature du Corps mystique dont ils doivent restaurer l'unité organique, et les moyens surnaturels dont ils disposent, pourvu du moins qu'intimement unis à l'Esprit-Saint ils agissent, non selon leur faiblesse humaine, mais selon la toute-puissance qu'il appartient à l'Esprit-Saint de leur communiquer.

C'est parce qu'il s'adresse à un tel auditoire et qu'il vise un tel but, qu'il ne peut se contenter de résumer son *De mystica theologia*. Ne pouvant ni se placer au même niveau technique, si s'arrêter à l'union d'amour avec Dieu, il reconstruit, à nouveaux frais, tout un exposé, solidement charpenté, qui, à partir de la notion scripturaire de réplétion spirituelle, conduira les Pères à la docilité parfaite au Saint-Esprit qu'exige la situation.

Fruit d'une méditation intense, ce discours comporte un prologue très développé et trois parties aussi logiquement que sobrement ordonnées. Puisqu'il s'agit de savoir en quoi consiste et vers quoi tend cette réplétion spirituelle dont l'Ecriture affirme qu'elle est l'oeuvre de l'Esprit, la première partie, après avoir rappelé l'insuffisance de toutes les philosophies, précise la nature de cette initiative divine, en décrit le mode, analyse ses rapports avec la liberté humaine en écartant toute erreur pélagienne ou semi-pélagienne, indique le rôle du désir et de la prière, montre, enfin, par l'évocation de ce miracle stupéfiant que fut la propagation universelle de l'Evangile, jusqu'où peut aller l'efficacité de cette action divine qui, tout en respectant les lois de la nature, porte l'efficacité de chacune à son maximum, voire produit et multiplie les miracles. Rien de plus significatif, rien de plus chargé d'espérance ni de plus doctrinalement exigeant que la conclusion de cette première partie:

> Haec, inquam, omnia, et similia miracula, si ad sola corporalia respicias, videntur esse motui naturali contraria. Si vero naturam comparaveris ad gratiam, judicabis naturam ut ancillam, gratiae sicut dominae, ordinabiliter paruisse. Ordo quippe qualis alter rectior, qualis naturalior est, quam ut replente Spiritu Sancto Orbem terrarum, nova fiant omnia: novus Rex, nova Lex, nova signa, nova miracula. *Innova signa, immuta miracula*, petit Sapiens, Eccli. 36. 6. Et dixit qui sedet in throno: *Ecce nova facio omnia*. Apoc. 21. 5 (3).

(3) J. Gerson, *Sermo Spiritus Domini in die Pentecostes*, éd. E. du Pin, t. III, col. 1240 D - 1241 A.

Cette innovation de la créature humaine s'opère selon une direction déterminée. Elle conduit l'homme à la contemplation. C'est à l'étude de cette élévation contemplative qu'est consacrée toute la seconde partie:

> Spiritus Domini dum replet hominem incolam Orbis terrarum, non necessitate (sicut dictum est) sed spontanea voluntate, attollit ipsum, ut in arcem contemplativae perfectionis ascendat (6).

Le principe de cette élévation est aussitôt exprimé en cette formule lapidaire:

> Ipsam itaque Spiritus Domini repletionem consequitur libera mentis elevatio sursum ducens.

En un style à la fois imagé et technique, l'orateur décrit les étapes de cette élévation contemplative où, sous la grâce, triomphe la liberté de l'homme. Il en énumère neuf: *ascensio, consideratio, lacrymosa devotio, mentis illuminatio, conjunctio, delectatio, transformatio, defectio* (= *extasis*), *absorptio simplificans et uniens.* Nous n'avons pas à insister sur ce schéma si complet, mais seulement à observer que, voulant se faire écouter de tous sans susciter de réactions d'école, l'orateur cherche à rendre justice à tous en ne laissant aucun élément notable hors de sa synthèse; si bien que, lorsqu'il parvient au sommet, en ce sommet où s'opère une absorption simplificatrice qu'il n'hésite pas à qualifier de *suo modo mentem deificans,* il tient à y unir indissolublement lumière et amour.:

> Hic gustatur favus mellis: favus propter illuminationem intellectus, mel propter dulcorationem affectus (7).

Ce qui est le plus important pour nous, c'est que ce sommet ne soit pas le point ultime où il entende conduire ses auditeurs. Pour lui, en effet, contrairement à ce qu'aurait pu donner à penser son *De mystica theologia,* il y a un au-delà de la contemplation; c'est l'action inspirée par la charité:

> Hic obtestatur dilectus de dilecta: *Adjuro vos filiae Jerusalem, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam donec ipsa velit.* Cant. 8. 4. Vult autem dum pondus amorosum spiritualis horologii cadit et mentem percutit, vocans et inso-

---

(6) J. Gerson, *o.c.,* col. 1241 A.

(7) J. Gerson, *o.c.,* col. 1243 B.

nans ad opus vitae activae pro dilectione proximorum, pro quo sit haec tertia et ultima consideratio ([8]).

Ainsi finit la deuxième partie; ainsi commence la troisième:

Spiritus Domini dum replet hominem incolam Orbis terrarum per plenitudinem redundantiae, constituit ipsum fortem, et expeditum ad opera vitae exterioris et activae ([9]).

Cette vie extérieure et active, c'est l'exercice de la charité fraternelle, en quoi consiste la plénitude de la Loi. Avant d'entrer dans le détail de son exposé, l'orateur ne manque pas de mettre en vedette l'exemple hors de pair de ce rejaillissement contemplatif en action charitable:

Vidimus hoc in Maria, quae post suceptam gratiae plenitudinem in Christi conceptione protinus *ivit in montana cum festinatione*. Luc. I. 39. ministratura Elizabeth cognatae suae. Retunditur hoc exemplo arrogans Begardorum stultitia, qui in talem se libertatem spiritus ex contemplatione mentiuntur ascendisse, ut non amplius teneantur divinis obsequi Praeceptis, tamquam servilibus. Quo contra est illud Christi: *Si diligitis me, mandata mea servate*. Joan. 14. 15. Et profecto *tanto esse humilior, atque ad serviendum promptior quisquis debet ex munere, quanto se obligatiorem esse conspicit in reddenda ratione*. Nam cum plenitudo Legis sit dilectio, signum vero dilectionis sit exhibitio operis, qui non diligit opere proximum, quomodo Legem implevit? ([10]).

Nous n'avons pas à entrer dans le détail de cet exposé, ni à souligner la grande place qu'y occupe saint Bernard, mais à en dégager ce thème essentiel de la stabilité de la contemplation dans l'action et de l'action dans la contemplation:

Hanc stabilitatem contemplationis in actione, et actionis in contemplatione fuisse crediderim in beatis Gregorio, Benedicto, et similibus plurimis. Quod de ipsis Apostolis, atque Discipulis hodierna die factum non dubito ([11]).

([8]) J. Gerson, *o.c.*, col. 1243 C.
([9]) J. Gerson, *o.c.*, col. 1243 C.
([10]) J. Gerson, *o.c.*, col. 1243 D-1244 A.
([11]) J. Gerson, *o.c.*, col. 1245 A.

Car c'est cette stabilité même qui doit caractériser les prélats, et dont l'orateur espère qu'elle leur permettra d'obtenir de Dieu l'action miraculeuse que les circonstances exigent. Mais il importe de noter que l'opportunité, le sens réel, la portée pratique de cet exposé doctrinal si puissamment charpenté sont mis en relief par le prologue, qui place le concile de Constance en continuité radicale, par et dans l'Esprit-Saint, avec le Cénacle apostolique au jour de la Pentecôte:

> Et ô utinam, Patres celeberrimi, Patres et Fratres in eodem Spiritu nunc collecti, utinam det eloqui Spiritus iste Domini *magnalia Dei,* quae sua sunt; det vocis suae vocem virtutis, quoniam ipse *continens omnia scientiam habet vocis,* quo inspirati locuti sunt sancti Dei homines, qui dedit *verbum Evangelizantibus virtute multa.* Ps. 67. 12. *Non enim vos estis qui loquimini,* dicebat Christus Apostolis, *sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Mt. 10. 20. Cadat ô utinam modo sicut olim in Ecclesia primitiva, dum Petrus loqueretur apud Cornelium, cadat Spiritus sanctus super omnes audientes verbum; quia *nisi Spiritus sanctus cordi adsit audientis otiosus est sermo loquentis,* ait Gregorius; et Augustinus: *Cathedram in caelo tenet, qui corda docet* ([12]).

Pour accomplir son dessein, l'orateur élabore donc un schéma de théologie mystique dont son prologue donne le puissant résumé que voici:

> Repletionem primam operatur Spiritus sanctus in activis, incipientibus, et proficientibus: et haec quidem bona, sufficiensque est.
>
> Repletionem alteram operatur Spiritus sanctus in contemplativis, et perfectis, et haec melior, excellentiorque judicatur.
>
> Tertiam vero communicat Spiritus sanctus viris heroicis, praepollentibus, et exercitatis in utraque vita, activa simul et contemplativa; quibus non tollit actio contemplationem, nec actionem contemplatio prohibet, aut refugit. Haec est optima repletio supereffluenter, ac redundanter in alios dirivata, ad imitationem Angelorum, quibus hoc insigne est, quod in eis non obsistit theoria jugi ministerio, contemplatio scilicet actioni. Immo vero contemplantur eo attentius artem primam, quo secundum illam habent exemplariter operari . . .

([12]) J. GERSON, *o.c.,* col. 1234 B.

> Et quoniam hierarchicus, et sublimis Praelatorum Deo amabilium status exigit repletionem hujusmodi perfectissimam, et optimam — *debet enim,* dicente Gregorio, *Praelatus esse actione praecipuus, et prae cunctis in contemplatione suspensus,* ut sit ambidexter, ut Aioth —, dicamus aliqua de repletione tali, quae contemplationem pariter et actionem complectitur, ubi contemplatio jam non insequitur actionem, ut in suae acquisitionis seu generationis primordio: sed ipsam praevenit, informat, parturit, vegetat, roborat, dirigit et perficit (13).

Mais plus importante encore que cette élaboration technique est la notion de théologie mariale sur laquelle se fonde l'orateur pour porter à leur perfection la continuité qu'il professe entre le concile et le Cénacle apostolique, et l'espérance qu'une telle certitude engendre dans son coeur:

> Repleat igitur totam domum istam, in qua sedentes estis vos, Apostolici viri, vos in eodem Spiritu concorditer adunati. Adunati, inquam. Et nonne cum Maria Matre Jesu? Audebimus-ne, Virgo sacratissima, dicere te praesentialiter hic adesse, ubi Filius tuus, noster Emmanuel, se teste, est, ubi Spiritus ejus adest in medio?
>
> Ades, utique, etsi non forte corporali dimensione, quamquam hoc invisibiliter agere potest corpus gloriosum per agilitatis dotes: ades spirituali super nos influxu, et intuitu, convertens ad nos illos tuos misericordes oculos, ad quam suspiramus gementes et flentes in hac lachrymarum valle, implorantes adventum Spiritus sancti in nos, et super nos hodie, mediante te, Virgo misericordissima, quam ideo Spiritus sanctus, nedum ad sufficientiam vel excellentiam, sed ad exuberantissimam, et fontalem redundantiam implevit, ut ipsam in nos et alios refunderes, quod ut fiat, te salutamus exorantes, et exoramus salutantes per illud Angelicum: *Ave gratia plena* (14).

Je propose à l'histoire de ne plus négliger, désormais, de tels textes, parce qu'ils me semblent de nature à ajouter un coefficient capital à notre intelligence des hommes et des événements. Si, malgré tous les facteurs de confusion et de désagrégation, le concile de Cons-

---

(13) J. Gerson, *o.c.,* col. 1237 C-1238 A.
(14) J. Gerson, *o.c.,* col. 1234 B-C.

tance a finalement uni l'Eglise auctour d'un Souverain Pontife unique et indiscuté, n'est-ce pas, en dernière analyse, parce que, sous les rides superficielles de quelques faiblesses doctrinales inhérentes à une situation sans précédent, les âmes de ces docteurs et de ces Pères vivaient d'une théologie spirituelle authentique et profonde, reconnaissaient et aimaient passionnément dans l'Eglise le Corps mystique du Christ, poursuivaient avec une charité ardente la réunification de ses membres disjoints, et obtinrent finalement, par la sincérité de leur douleur et de leur prière, en même temps que par leur confiance éperdue en la médiation de la Vierge des miséricordes que, fermant les yeux aux outrances accidentelles de leur pensée ou aux méfaits plus durables de la politique, Dieu, ne tenant compte que de leur amour, leur accordât l'Unité?

P. Daniel Stiernon, A.A.
Professore nelle Pontificie Università Lateranense e Urbaniana

L'UNIONE GRECO-LATINA AL CONCILIO DI FIRENZE ED IL PROBLEMA ECUMENICO NEL PROSSIMO CONCILIO

Ieri sera l'illustrissimo accademico Mons. Combes ci ha portato a Costanza per esaminare i fattori dissolventi ed il principio unificatore di quel famoso Concilio che era stato indetto e aperto nel 1414 da Giovanni XXIII dell'ubbedienza di Pisa, il quale però ne sarà ben presto la vittima, e chiuso il 21 marzo 1428, dopo 45 sessioni e dopo avere ridato pace e unità alla Chiesa straziata dal lungo scisma dell'Occidente.

Pace e unità non del tutto perfetta, poichè a distanza di vent'anni e a due passi da Costanza, esattamente il 25 luglio 1439 a Basilea, un'altro Concilio giunse fino a proclamare la solenne deposizione del legittimo Papa, Eugenio IV, eleggendo poi molto infelicemente un antipapa Felice V.

Il 25 luglio 1439! Precisamente 3 settimane dopo la non meno solenne promulgazione, sotto la giovane cupola di Brunelleschi e a una gettata di pietra dal sepolcro dello pseudo-Giovanni XXIII, della bolla d'unione che poneva fine ad un scisma più lungo ancora e non meno penoso di quello occidentale, lo scisma bizantino.

Eccoci dunque riuniti questa sera per ricordare il fausto, anche se effimero evento. Confessiamolo in tutta semplicità: è impossibile in una mezz'ora entrare nei particolari delle trattative e delle discussioni che condussero all'unione greco-latina firmata a Firenze nell'estate del 1439. Si tratterà soltanto di una breve sintesi storica degli eventi che prepararono la conclusione, poi, da parte dei Greci, la mancata applicazione e il riggetto dell'unione fiorentina.

E poichè il quadro di questa « Settimana » sui Concili non implica soltanto storia o archeologia, ma comprende espressamente una nota di attualità cercheremo di vedere, alla luce dell'esperienza fiorentina, come si presenta il problema ecumenico cioè il problema dell'inte-

grazione cristiana o dell'accessione dei dissidenti, più specialmente dei fratelli separati d'Oriente all'unità cattolica, di fronte all'ormai prossimo concilio Vaticano II.

Vorrei per modo d'introduzione dire due parole dei principali studiosi moderni che ci hanno reso possibile, con i loro studi e le loro pubblicazioni, una più perfetta conoscenza e valutazione dell'ultimo concilio unionistico.

Penso innanzitutto a Mons. Ludovico Petit, arcivescovo di Atene, morto nel 1927. Percorrendo questi giorni, in vista di una biografia del P. Jugie, la corrispondenza che il continuatore del Mansi ha scambiato con l'illustre orientalista — corrispondenza fra parentesi assai interessante che meriterebbe di essere pubblicata integralmente, se non ci fosse qua e là qualche critica all'indirizzo delle « [illegible] nullités qui encombrent la stazione de [illegible] » — percorrendo dunque queste lettere, mi sono reso conto quanto il concilio di Firenze ha preoccupato Mons. Petit negli anni 1918-1921. Egli scriveva per es. il 18 gennaio 1918 al P. Jugie, allora aiutante di Mons. Ratti, il futuro Pio XI, per la catalogazione del fondo russo della Biblioteca Vaticana:

« Il importe de réunir tout ce qui regarde le concile de Florence. Il y a encore beaucoup à faire dans cet ordre de recherches, et il est possible de trouver pas mal d'inédits, en particulier les divers discours des uns et des autres... Sous ce rapport Rome est un riche terrain, où les moindres petites bibliothèques contiennent des perles, mais il faut ouvrir les huîtres, et Dieu sait la difficulté de l'opération ».
E un po' più tardi:

« Pour le moment, c'est le concile de Florence qui me préoccupe. Je voudrais aller à Rome pour y chercher des documents sur le concile, puisque les gens qui les ont sous la main ne s'en servent pas ».

In due anni, l'arcivescovo di Atene seppe [illegible] un'incredibile massa di documenti d'ogni genere riguardanti il concilio fiorentino. Intendeva pubblicarli nella Patrologia Orientalis, e diede infatti a questa collezione una doppia serie di scritti greci relativi alle discussioni sul Purgatorio e alle opere di Marco Eugenico. Egli voleva fare presto, ma il suo editore era meno impaziente. Onde le lagnanze e il disappunto di Mons. Petit che [illegible] in una lettera del 6 genn. [illegible]:

« Vous avez bien raison de vous plaindre de Mgr Graffin et de ses lenteurs. De mon côté, après avoir dépensé des sommes folles pour publier rapidement une bonne collection sur le concile de Florence, je regrette de m'être embarqué dans cette galère, car on y dort plus qu'on y marche ».

Così il progetto rimase incompiuto. [illegible] re-

nerando maestro, il P. Jugie non ebbe il tempo o la possibilità, eccetto per le opere di Scolario, personaggio di primo piano nella rappresentazione greca al nostro concilio, di occuparsi dell'edizione propriamente detta, anche se non mancano nella sua bibliografia studi visibilmente ispirati da questo materiale. In tal modo, un quintale circa di fotografie, carte dattilografe ecc. dovette dormire e tutt'ora dorme in un vecchio armadio di origine turca lungo il biondo Tevere.

C'era però qualcuno, oggi nell'eterno riposo anche lui, che allora non dormiva: il P. Giorgio Hofmann, un altro scopritore ed editore di testi inediti. Già nel 1926, Mons. Petit aveva intuito che il grandioso progetto al quale egli aveva provvisoriamente rinunciato sarebbe stato attuato dall'Istituto che egli chiamava, con il solito sorriso malizioso, la « Société d'Herbigny ».

Gli studi pubblicati nel 1929-1930 dall'illustre prof. del Pont. Istituto Orientale negli *Orientalia Christiana* sono come il primo saggio della monumentale intrapresa che egli meditava. Vale la pena di sottolineare che il primo vol. della sua collezione intitolata *Concilium Florentinum. Monumenta et Scriptores* usciva dalla tipografia Pio X il 12 sett. Anno XVIII dell'Era Famosa, cioè del 1940, in un momento particolarmente delicato. Basta sapere che quello stesso giorno Churchill lanciava alla radio il suo appello alla resistenza ad oltranza. Così mentre infuriava la battaglia d'Inghilterra, da Roma, città aperta, il dotto Gesuita bavarese si accingeva a bombardare le librerie e le biblioteche con la sua artiglieria pesante, la cui voce parlava soltanto di unione, di concordia, di pace.

E' doveroso rilevare con il nome del compianto Padre Hofmann, quello dei suoi intimi e valorosi collaboratori e continuatori dell'Istituto Orientale, degnissimi emuli dei Gesuiti della *Collectio Lacensis.* Penso soprattutto ai R.mi Padri Schultze e Candal e, *last but not least,* al R. P. Gill, l'editore dei cosidetti *practica* del Concilio di Firenze e recentissimo autore del magistrale *Council of Florence,* la prima grande sintesi storica alla quale bisogna ormai riferirsi nel trattare del famoso concilio.

Non ci rimane più adesso che di aspettare l'edizione critica con traduzione francese della storia del Concilio fiorentino del noto antiunionista Siropoulos, curata dal P. Vitaliano Laurent A. A., direttore dell'Istituto francese di studi byzantini.

Mi avrete certamente perdonato di essermi attardato a questi *prolegomena.* Con me riterrete che l'opera scientifica di Mons. Petit e quella del P. Hofmann e della sua *équipe* non si presenta meno utile per l'unione cristiana che le belle chiacchiere di certi ecumenisti.

Non si può parlare del concilio di Firenze senza tenere presente una doppia realtà: la prima che si potrebbe esprimere con la formula evidentemente un po' ardita del P. Congar: « Almeno dal quarto secolo in poi, lo scisma bizantino è, in una certa misura, coestensivo alla storia della Chiesa ».

Seconda realtà: In tutta la storia della Chiesa, i Pontefici Romani non hanno mai cessato di lavorare per la concordia tra l'Occidente e l'Oriente cristiano.

Da una parte, infatti, si deve deplorare che lo scisma bizantino si sia prodotto prima che le circostanze permettessero all'Oriente di prendere una perfetta coscenza del supremo principio visibile al quale è sospesa l'unità della Chiesa, cioè il primato romano.

D'altra parte occorre ammirare la tenacia dei Sommi Pontefici nel lavorare alla concordia tra Roma e Costantinopoli. In tutta la storia dei rapporti ecclesiastici tra il Bosforo e le rive del Tevere, soprattutto dopo la cosidetta consumazione dello scisma, si ripercuote il grido di dolore e l'ansia del Grande Papa Gregorio VII: « Circumvallat enim me dolor immanis et tristitia universalis, quia Orientalis Ecclesia, instinctu diaboli, a catholica fide deficit ».

Alla base di tutte le trattative unionistiche tra Roma e Costantinopoli c'è nella mente e nel cuore del Papa una preoccupazione pastorale, il ritorno della pecorella smarrita e le esigenze del *Sint Unum* del Signore, mentre interessi politici e strategia militare, in concreto la paura dei Normanni, dei Musulmani o degli Angioini spiegano la maggior parte dei tentativi di riavvicinamento a Roma degli imperatori di Costantinopoli e della Chiesa bizantina, come del resto lo ammettono gli stessi storici bizantini.

Come via per giungere alla perfetta unione i Greci richiedevano sempre un concilio generale da tenersi possibilmente in Oriente. Roma invece non era bene disposta ad accogliere una richiesta che la costringeva a riesaminare questioni già risolte con la sua autorità ed anche in un concilio ecumenico, il secondo di Lione nel 1274.

Ma i Papi sapevano mostrarsi concilianti, dove c'era una vera speranza di unione e di accordo dottrinale.

Quando nel 1431, il veneziano Gabriele Condulmer salì sul trono pontificio sotto il nome di Eugenio IV, riguardo alle trattative latino-greche si trovò in una situazione piuttosto imbarazzante. Martino V, il suo predecessore era morto subito dopo aver convocato a Basilea un concilio generale e mentre un'ambasciata greca era sulla via di Roma recando al Papa l'accordo scritto di Giovanni Paleologo per la riunione « in una città della costa orientale d'Italia di un sinodo tranquillo apostolico, libero e pacifico », al quale l'imperatore stesso, il

patriarca di Costantinopoli con gli altri patriarchi orientali e una rappresentanza dell'alto clero avrebbero partecipato insieme con i latini ».

Ora l'intesa negoziata da Martino V era stata ripresa dal concilio di Basilea, nella costituzione *Sicut Pia Mater* del 7 sett. 1434, ma indipendentemente dal Papa. Questi, dal canto suo, ignorando i maneggi di Basilea, concludeva con i Bizantini un accordo secondo il quale un legato pontificio, con sufficiente seguito di teologi, avrebbe incontrato l'imperatore bizantino, il patriarca ed i prelati e notabili greci a Costantinopoli stesso; in quel sinodo, i latini avrebbero dovuto godere completa libertà di discutere e difendere le loro tesi e i Greci avrebbero usufruito di una libertà altrettanto ampia.

Da ulteriori negoziati tra Eugenio IV, Basilea e Costantinopoli derivò la convocazione a Ferrara dell'aspettatissimo concilio unionista. L'8 gennaio 1438 il beato Niccolò Albergati aprì solennemente il concilio nella cattedrale S. Giorgio in presenza soltanto di 4 arcivescovi e di 20 vescovi.

Partiti dal Bosforo alla fine dell'anno precedente i Greci giunsero a Venezia nel febbraio 1438. I latini che consideravano l'unione da firmare come il ritorno puro e semplice alla fede cattolica romana, presto si resero conto che i Bizantini erano venuti con intenzioni ben diverse, decisi cioè a dimostrare ai latini che il *Filioque* era un'eresia e che l'unione non poteva significare altro che il ritorno di Roma alla fede ortodossa dei primi sette concili ecumenici.

La via che condusse all'accordo dottrinale tra le due Chiese fu dunque lunga e penosa. Fin da principio, i Greci insegnarono ai Latini ad essere pazienti, a non tener troppo al protocollo e a tener conto delle loro esigenze. Così la delegazione latina mandata dal Concilio di Ferrara per dare il benvenuto ai Greci a Venezia dovette calmare la propria indignazione nel constatare che nè l'imperatore, nè il patriarca erano disposti a levarsi ad incontrare il cardinale legato. Più tardi a Ferrara, Eugenio IV dovette cedere di fronte al renitente patriarca Giuseppe II che rifiutava di baciare il piede del Papa; similmente non insistette troppo nell'aver il suo trono posto al centro dei rappresentanti delle due Chiese e circa la procedura da seguire nelle discussioni; egli permise finalmente ai Greci d'imporre ai sinodali il loro metodo.

L'imperatore greco era arrivato a Ferrara il 4 marzo e quattro giorni dopo il patriarca Giuseppe, contemporaneamente al cardinale Cesarini, il quale non voleva più servire la causa del Concilio di Basilea che stava in conflitto con il capo supremo della cristianità.

I vescovi greci erano circa una ventina, anche venuti dalla Romania e dalla Bulgaria (Giuseppe stesso era di origine bulgara), altri

in rappresentanza dei patriarchi orientali, sei egumeni, 4 diaconi e insigni laici, fra i quali Demetrio, fratello dell'imperatore.

La prima sessione solenne comune dei Latini e dei Greci ebbe luogo nella cattedrale S. Giorgio il 9 aprile. La seconda soltanto il 9 ott., perchè il Paleologo aveva ottenuto dal Papa la concessione di un intervallo onde permettere ai Padri di Basilea, e soprattutto ai principi occidentali che egli desiderava incontrare in vista dell'aiuto militare da negoziare con loro, il tempo di arrivare.

In quell'intervallo si tennero « le conferenze di Ferrara », cioè incontri privati fra le due delegazioni: i cardinali Cesarini e Capranica, l'arcivescovo di Rodi Andrea Chrisoverges O. P. e Giovanni di Torquemada (il futuro cardinale) per i latini; il metropolita Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, Sofronio di Anchialo e Metodio di Lacedemonia per i Greci. Il tema delle discussioni era quello imposto dai Greci, cioè il Purgatorio, punto sul quale i Padri si misero d'accordo un anno più tardi a Firenze. Intanto a metà dell'agosto 1438 si era unito alla delegazione greca Isidoro metropolita di Kiev, il quale sarà con Bessarione uno zelante fautore dell'unione.

Le sessioni pubbliche dove finalmente si discusse sopra la divergenza basilare, la processione dello Spirito Santo, cominciarono l'otto ottobre. I greci imposero l'argomento preciso su cui discutere: l'aggiunta del *Filioque* al Credo. Marco Efesino e Bessarione affermarono che il concilio di Efeso aveva proibito ogni aumento del Simbolo, anche se eventualmente fosse conforme alla fede. I latini difesero il parere contrario. Dopo sei animatissime sessioni i Greci non si dimostrarono disposti a cedere su questo punto ai Latini, né i Latini ai Greci.

Il trasferimento del Concilio a Firenze, il 10 gennaio 1439, reso necessario dalle ristrettezze finanziarie della Curia Pontificia sulla quale gravava il peso del mantenimento dei Greci, sospese le discussioni sul *Filioque.* Queste si riaprirono a S. Maria Novella il 3 marzo ed occuparono 8 sessioni pubbliche nelle quali gli oratori principali furono Giovanni di Montenero O. P. e il già nominato Marco di Efeso.

La disputa sembrava interminabile per la tenace convinzione dei Greci che il *Filioque* rappresentava un errore dottrinale. E' merito di Eugenio IV che non disperava neppure in situazioni critiche l'aver consentito una certa elasticità e vari espedienti (discussioni in speciali commissioni) per uscire dall'« impasse ». Finalmente la forza dell'argomento patristico fu decisiva. Nonostante la divergenza di formulazione, la tradizione latina sulla processione dello Spirito Santo anche dal Figlio non differiva sostanzialmente dal *per Filium* dei Pa-

dri Greci. Il patriarca Giuseppe morì il 10 giugno dopo aver accettato l'accordo e l'unione con i Latini su questa dottrina e espresso la sua volontà di restare fedele alla tradizione della sua Chiesa.

Verso la fine del mese di giugno si giunse alla concordia anche sugli altri punti: pane azimo, purgatorio, primato del Papa. Poi una deputazione mista latina e greca redigeva la bolla di unione nella Chiesa di S. Croce. Il 6 luglio, nel Duomo, il papa Eugenio IV celebrò la Messa solenne in presenza dei sinodali, dopo di che il cardinal Cesarini ascese una tribuna in mezzo al coro e lesse il testo latino della bolla, e i padri latini diedero il loro consenso. Con il medesimo cerimoniale Bessarione lesse il testo greco, al quale consentirono pubblicamente i Greci. Siropoulos racconta che durante la lettura della bolla il cane dell'imperatore non cessò di grugnire in modo di protesta. La bolla fu sottoscritta dal Papa, da 8 cardinali, dai 63 prelati latini e da 45 abati e superiori d'Ordine; da parte greca, dall'imperatore, da 20 prelati e da una decina di chierici e di rappresentanti di monasteri.

Mentre a Firenze, poi a Roma, il Sommo Pontefice promulgava l'unione degli altri Orientali, cioè degli Armeni (1439), dei Copti e degli Etiopici (1442), dei Siri, dei Caldei e dei Maroniti (1445), notizie piuttosto preoccupanti giungevano da Costantinopoli dove l'imperatore era tornato nel febbraio 1440. La maggior parte dei vescovi greci aveva ripudiato la propria adesione alla fede cattolica. Pochi avevano avuto il coraggio di tener testa ai monaci e al popolo fanaticamente avversario dell'unione, la quale con un abile propaganda era stata presentata da Marco Efesino come un tradimento della fede ortodossa sotto la pressione dell'imperatore e della misera situazione nella quale avevano vissuto i Greci in Italia, lontani dalla patria. Soltanto il 12 dicembre 1452, cioè quasi alla vigilia della caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, l'unione venne promulgata nella capitale bizantina, alla presenza d'Isidoro di Kiev, il quale aveva proclamato senza successo il decreto d'unione a Mosca.

A proposito dell'unione di Lione del 1274, Fantino Vallaresso, arcivescovo di Creta scrive: « Quia huiusmodi unio quinque vel sex annis tantummodo perduravit, potest pro nihilo reputari ».

Sarebbe tuttavia ingiusto di sottovalutare la significazione e l'importanza dell'unione fiorentina anche se non ebbe i risultati sperati. Oltre ad averci dato due cardinali orientali, Bessarione e Isidoro, e tre patriarchi di Costantinopoli di fede cattolica, Giuseppe e i suoi successori Metrofane e Gregorio i Mammi, quell'unione rimase la norma delle unioni future: dei Ruteni (1595-96), dei Romeni (1697), dei Melkiti (inizio del sec. XVIII).

Ci ha poi insegnato quanto si presenti delicata l'opera di riconciliazione tra Oriente ed Occidente. Perchè non basta ottenere l'accordo della maggior parte dei gerarchi greci. Bisogna anche e soprattutto che le masse, il popolo fedele, il basso clero, i monaci siano preparati psicologicamente ad accettarlo.

Insomma quale lezione possiamo tirare dall'esperienza di Firenze in relazione all'odierno problema ecumenico quale si presenta di fronte al Concilio Vaticano II?

Che ci sia stata nella mente del Sommo Pontefice Giovanni XXIII una connessione tra il futuro concilio ecumenico e il rimedio da portare alla discussione cristiana, risulta chiaro da un passo del comunicato che il servizio stampa del Vaticano emanò dopo l'allocuzione tenuta dal S. Padre in presenza dei cardinali nel convento di S. Paolo fuori le Mura, il 25 gennaio 1959, giorno della Conversione del Grande Apostolo.

Questa frase dice: « Per quel che riguarda la convocazione del Concilio ecumenico, nel pensiero del S. Padre, esso non soltanto mira all'edificazione del popolo cristiano, ma vuole costituire anche un invito alle Comunità separate a ricercare quella unione cui oggi tante anime aspirano da ogni parte della terra ».

Che poi l'idea stessa del concilio si sia imposta al Papa spontaneamente quale « fiore di inaspettata primavera », nel pensare al *Sint Unum* del Signore, oggetto delle preghiere dell'Ottava per l'unità cristiana, S.S. Giovanni XXIII stesso l'ha dichiarato nell'udienza del 9 agosto 1959.

Questo però non significa che il S. Padre abbia avuto, nell'annunziare la convocazione del C. Ecumenico, l'intenzione di dargli come primo scopo l'unione dei cristiani. A questo proposito, i primi commenti della stampa, le prime reazioni dei cristiani separati hanno interpretato male l'impostazione ecumenica del futuro concilio. Perciò più di una volta il Pontefice romano si è preoccupato di sottolineare la vera finalità del Concilio da lui convocato e di indicare in quale senso il problema ecumenico vi è implicato:

« Questa preghiera del *Sint Unum,* leggiamo nell'enciclica *Ad Petri Cathedram,* infonde in Noi e conferma la dolce speranza che finalmente tutte le pecorelle che non sono di questo ovile sentano il desiderio di farvi ritorno; di modo che, secondo la parola del divin Redentore, si farà un solo ovile ed un solo pastore ».

« Vivamente animati, prosegue il Papa, da questa soave fiducia, abbiamo annunziato pubblicamente il proposito di convocare un Concilio Ecumenico, al quale parteciperanno sacri Pastori da tutto l'orbe cattolico, per trattare gravi problemi riguardanti la religione. Scopo

principale del Concilio stesso sarà di promuovere l'incremento della fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi. Ciò senza dubbio costituirà un meraviglioso spettacolo di verità, di unità e di carità che, visto anche da coloro i quali sono separati da questa Sede Apostolica, sarà per essi un soave invito — lo speriamo — a cercare e a raggiungere quell'unità per la quale Gesù Cristo rivolse al Padre celeste così ardente preghiera ».

Il concilio Vaticano II non sarà dunque un altro concilio di Firenze. Un altro concilio di Firenze sarebbe del resto impossibile nelle congiunture attuali. Mentre cinque secoli fa, il mondo ortodosso era tutto compreso nell'orbita del patriarca di Costantinopoli o meglio dell'imperatore d'Oriente, di modo che bastava riallacciare relazioni con questi per essere in contatto con l'Ortodossia, oggi dopo la caduta dell'impero bizantino e dopo la costituzione di varie autocefalie o Chiese indipendenti, il riavvicinamento degli Ortodossi si presenta molto più complicato. Il nome di ecumenico che continua a rivendicare il patriarca di Costantinopoli è soltanto un'etichetta. Non solo le Chiese ortodosse situate al di là del sipario di ferro (e sono la maggioranza) non intendono affatto riconoscere la supremazia o l'autorità anche puramente spirituale del Fanar e criticano veementemente il « papismo bizantino », ma nemmeno le comunità ortodosse del Prossimo Oriente e nemmeno la Chiesa ellenica sono pronte a camminare sulle orme del patriarca Atenagoras.

E poi, nell'ambito stesso di una Chiesa, prendiamo quella greca o quella russa, non basta entrare in contatto con i gerarchi, tra di loro spesso divisi; occorre soprattutto avvicinare i teologi, la maggior parte professori laici delle Università, i quali non sempre vanno d'accordo con i propri metropoliti e nemmeno tra di loro.

Certo sarebbe più facile fare l'unione con gli Orientali che non con i Protestanti, perchè c'è molta più coesione, c'è migliore conservazione delle verità cattoliche e delle strutture ecclesiologiche nell'ortodossia che nel mondo della Riforma o nell'Anglicanesimo. Tuttavia riconciliarsi con l'Oriente dissidente rimane un problema delicatissimo e, nelle condizioni attuali, non può essere risolto, come nel 1439 a Firenze, per via di un concilio romano-orientale, tanto meno che, secondo teologi, prelati o gerarchi ortodossi (non tutti), l'unione degli orientali con Roma è un aspetto soltanto del problema ecumenico, poichè Roma non rappresenta più tutto l'Occidente cristiano; in altre parole, prima di pensare ad una unione con l'Ortodossia, l'Occidente deve riparare le proprie rotture ecclesiastiche, cioè il cattolicesimo deve riconciliarsi con la Riforma, e, soltanto dopo, cercare di ottenere la

unione con gli ortodossi (così Zenkovsky, Jakovos ecc., ma non tutti sono di questo parere).

Niente dunque concilio di unione. Altra è l'intenzione del Papa e, salvo un miracolo, un concilio di unione, qualora fosse possibile riunirlo, non concluderebbe nulla, anzi rischierebbe di aggravare i nostri rapporti con gli Orientali e con il Consiglio mondiale delle Chiese. Credo che su questo punto tutti vanno d'accordo, anche nel Sacro Collegio. E' dunque pura fantasia di vedere un'opposizione, come lo fa un noto Gesuita nella notissima rivista delle « Etudes », tra il punto di vista di S.E. il cardinale Tardini, secondo il quale il prossimo concilio è un affare puramente interno della Chiesa, e il parere di S.E. il cardinale Agagianian per il quale il concilio Vaticano II dovrebbe essere prevalentemente unionistico. Come del resto è falsissima o veramente ridicola l'opinione più volte espressa in qualificate riviste ecumeniche, secondo la quale « l'entourage » del Papa cerca in tutti i modi di soffocare nel Capo supremo della Chiesa Cattolica il suo desiderio, i suoi sforzi, la sua volontà di riunire un concilio di unione e gli impedisce di correre all'incontro del patriarca Atanagoras per abbracciarlo.

Non concilio di unione, ma concilio di unità. « Scopo primo ed immediato, dice S. Santità Giovanni XXIII, è di ripresentare al mondo la Chiesa di Dio nel suo perenne vigore di vita e di verità, e con la sua legislazione aggiornata alle presenti circostanze... Dopo, se i fratelli che si sono separati, e che sono anche divisi tra loro, vorranno concretare il comune desiderio di unità, potremo dire loro con vivo affetto: questa è la vostra casa, questa è la casa di quanti recano il segno di Cristo. Se invece, come alcuni ancora affermano, si volesse iniziare con discussioni e dibattiti, non si concluderebbe nulla... ». « Presupposto al suo svolgimento, disse il Santo Padre in un altra occasione, è sempre l'unità interna della Chiesa. Se ascoltassimo dapprima voci e proposte dall'esterno e ci mettessimo a discutere, altri si porrebbero nel nostro stesso cammino; e ne conseguirebbero aggrovigliati impacci. La Chiesa, invece, deve anzitutto pensare alla sua costante vita e finalità, rispondendo, con nuovo slancio, al piano divino tracciato da Nostro Signore. Una volta che avremo stabilito, convenuto, indicato le soluzioni migliori, anche in rapporto alle nuove esigenze dei tempi, potremo indicare ai fratelli separati la via sicura per quella unità, alla quale essi stessi anelano ».

La costituzione di un segretariato per l'unione dei cristiani e di una sottocommissione per l'unione degli orientali separati nell'ambito della Commissione per le Chiese orientali, sta a dimostrare che il Concilio Vaticano, già nella sua fase preparatoria, si preoccupa vivamente

del problema ecumenico. Riveste anche una capitale importanza per l'integrazione cristiana tutto ciò che i Padri del Concilio decideranno sulla dottrina della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, la sua conciliarità, i poteri dei vescovi, la « communicatio in sacris », l'apostolato dei laici ecc.

Il Concilio Vaticano II segnerà senz'altro una tappa importante nella storia dell'ecumenismo. Già il suo semplice annunzio ha avuto felici conseguenze, non solo perchè si è potuto constatare che gli ortodossi hanno accolto la notizia con sentimenti un po' diversi dall'avversione dimostrata, circa un secolo fa, in simile circostanza, dai loro padri, ma soprattutto riguardo ai tentativi che sta facendo l'ortodossia per dare a Roma una risposta comune. Tale risposta è iscritta al programma del pro-sinodo panortodosso che doveva riunirsi nel settembre scorso a Rodi e che è stato rimandato ad agosto dell'anno venturo. Se il Concilio Vaticano ha solo come risultato di riavvicinare tra di loro le varie autocefalie orientali, non per costituire un fronte antiromano, ma per convincere i teologi ortodossi e le autorità ecclesiastiche pravoslave, come l'ha auspicato il Florovskij, della necessità e del loro dovere di porre apertamente e sinceramente a se stessi il problema della natura della Chiesa Romana e quindi di elaborare in tutta la sua pienezza e complessità la dottrina generale sulla Chiesa, non sarà stato meno importante per la soluzione del problema ecumenico che il Concilio di Firenze.

Così il Concilio di Firenze non verrà certo dimenticato dai Padri del Concilio Vaticano II. A Roma, se questi difficilmente scorgeranno le tracce del patriarca Gregorio III detto i Mammi mortovi nel 1459, troveranno ai Santi Dodici Apostoli le spoglie mortali dell'insigne cardinale Bessarione. « Ci basta, diceva il Santo Padre circa un anno fa in quella basilica, ci basta pronunziare il nome di questo incomparabile apostolo dell'unità della Chiesa, in speciale riferimento alla preparazione del Concilio ». E soprattutto quando i Padri varcheranno, per le riunioni plenarie, la soglia della basilica vaticana, del concilio fiorentino ricorderanno certamente le vicende che sono scolpite dal Filarete sulle antiche porte di bronzo. Non potranno dimenticare l'Oriente separato, nel raccogliersi, come spesso S.S. Giovanni XXIII, sulla tomba di S. Giovanni Crisostomo e quella di S. Gregorio il Teologo (Nazianzeno). E alzando gli occhi vedranno inciso in lettere d'oro nel fregio dell'abside il *pasce agnos, pasce oves* in latino e in greco, in eterna memoria dell'unione di un tempo, dell'unione da rifare.

Nella preghiera e nel lavoro i Padri del prossimo Concilio prepareranno, e noi prepareremo con loro, ed acceleremo il giorno felice della riconciliazione nella fede di Pietro del sempre glorioso Oriente,

il giorno tanto bramato in cui, come una volta a S. Maria del Fiore, risuoneranno, solenni e commoventi, ma questa volta per sempre, le prime parole della bolla che suggellò l'unione fiorentina:

« Si rallegrino i cieli ed esulti la terra. E' stato tolto di mezzo il muro che divideva la Chiesa occidentale ed orientale ed è ritornata la concordia e la pace; la pietra angolare Gesù Cristo ha congiunto l'una e l'altra parete col vincolo fortissimo della carità e della pace e le ha confuse e contenute in una alleanza di perpetua unità; e dopo le nube di lunghe amarezze, dopo la ingrata e tetra caligine di continui dissidi, è ritornato a splendere su tutti il sole della auspicata unione ».

BIBLIOGRAFIA

SUL CONCILIO DI FIRENZE

L. Petit, *Documents rélatifs au Concile de Florence. I, La question du purgatoire à Ferrare,* in *Patrologia Orientalis* XV, pp. 3-170; *II: Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse,* ibid. XVII, pp. 307-524.

G. Hofmann S.I., *Concilium Florentinum I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer,* in *Orientalia Christiana* XVI (1929), pp. 258-301; II. *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer,* ibid. XVII (1930), pp. 185-244.

Concilium Florentinum. Documenta et scriptores editum concilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Ser. A. vol. I *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes,* ed. G. Hofmann S.I., Roma 1940-46; vol. III. 3 fasc. (*Acta Camerae Apostolicae..., Fragmenta protocolli..., Orientalium documenta minora*), ed. G. Hofmann S.I., ivi 1950-53. Ser. B. vol. II. fasc. I. *Ioannes de Torquemada O.P. Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum,* ed. E. Candal S.I., ivi 1942; Fasc. II. *Fantinus Vallaresso, Libellus de ordine generalium Conciliorum et unione Florentina,* ed. B. Schultze S.I., ivi 1944; vol. IV. Fasc. I. *Andreas de Escobar O.S.B., Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus,* ed. E. Candal S.I., ivi 1952; Fasc. II. *Ioannes de Torquemada O.P., Oratio synodalis de Primatu;* ed. E. Candal S.I., ivi 1954; vol. V. *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* ed. I. Gill S.I., ivi 1953; vol. VI *Andreas de Santacroce. Acta latina Concilii Florentini,* ed. G. Hofmann S.I., ivi 1955; vol. VII. Fasc. I. *Bessarion Nicaenus. Oratio dogmatica de Unione,* ed. E. Candal S.I., ivi 1958.

Per la bibliografia del P. Hofmann relativa al Concilio di Firenze, vedere *Miscellanea Georg Hofmann S.J.,* in *Orientalia Christiana Periodica* XXI (1955), pp. 7-14.

J. Gill S.J., *The Council of Florence,* Cambridge 1959 (bibliogr. pp. 416-32, vi manca sorprendentemente V. Laurent, *L'édition princeps des Actes du Concile de Florence,* in *Orient. Christ. Per.* XXI, 1957, pp. 165-189).

J. Gill S.J., *Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence,* in *Orientalia Christiana Periodica* XXV (1959), 265-87.

B. Schultze S. J., *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen,* ibid. 288-309.

J. GILL S.J., *I Greci al Concilio di Firenze,* in *La Civiltà Cattolica* 110 (1960, III) 47-58; *L'accord gréco-latin au Concile de Florence* in *Le Concile et les Conciles,* Gembloux 1960, pp. 183-194. Cf. anche *The Month* N.S. 23 (1959) 197-210 e Blackfriars 41 (1960) 155-64.

CH. BOYER S.J., *Leçon du Concile de Florence* in *Unitas* XIII (1960) 291-93.

Un certo numero di *documenta minora* interessanti il concilio di Firenze sono stati recentemente pubblicati (altri lo saranno in seguito) dal P.V. LAURENT, in *Revue des Etudes Byzantines* XVII (1959) 190-200; XVIII (1960) 136-44.

M. GORDILLO S.J., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica.* T. I. *Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos* 431-1453, (*Orient. Christ. Anal.* 158), Roma 1960, pp. 348-91.

SULLE PROSPETTIVE ECUMENICHE DEL CONCILIO VATICANO II

P. DUPREY, P.B., *Réactions orthodoxes au pontificat de Jean XXIII et à ses premiers actes,* in *Proche-Orient Chrétien* IX (1959) 56-63; 124-39.

C. CAPRILE S.I., *I Greci Ortodossi, l'unione delle Chiese e il Concilio,* in *La Civiltà Cattolica* 111 (1959, III) 78-89.

P. LESKOVEC S.I., *Il futuro Concilio ecumenico nel pensiero di tre teologi russi* Unitas N.S. 1959, pp. 104-117; *Il Concilio Ecumenico nel pensiero teologico degli « ortodossi »,* in *La Civiltà Catt.* 112 (1960, II) 140-152; 372-84.

O. ROUSSEAU O.S.B., *Le prochain Concile et l'unité* in *Irénikon* XXXII (1959) 309-33.

JOANNES CHRYSOSTOMUS O.S.B., *Das ökumenische Konzil und die Orthodoxie,* in *Una Sancta* XIV (1959) 177-86.

G. DEJAIFVE S.J.. *Concile oecuménique et catholicité de l'Eglise,* in *Nouvelle Revue théologique* LXXXI (1959) 916-28.

R. SPIAZZI O.P., *Il Concilio ecumenico e l'unità della Chiesa,* Roma 1959.

I. VOLPI, *Il dramma dei fratelli separati dinanzi al Concilio Vaticano II,* Assisi 1960.

L. JAEGER arciv. di Paderborn, *Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag,* Paderborn 1960.

H. KÜNG, *Konzil und Wierdervereinigung. Erneuerung als Ruf und die Einheit,* Freib. i Br. 1960.

Il problema ecumenico oggi, a cura di C. BOYER S.I., Brescia 1960.

P. STEPHANOU S.J., *Il patriarcato di Costantinopoli di fronte al problema dell'unione,* in *La Civiltà Catt.* 112 (1960, III) 46-58.

J. HAMER O.P., *Le Concile oecuménique et l'unité,* in *Evangéliser* 14 (1960) 622-32.

P. KOVALEVSKY, *L'orthodoxie devant le Concile,* ibid. pp. 646-56. Questi due art. sono stati ripresi in *Qu'attendez-vous du Concile?* Bruxelles 1961.

GREGORIO PIETRO XV card. AGAGIANIAN, *Il prossimo Concilio Ecumenico e le cristianità separate,* in *Il Concilio Ecumenico,* Milano 1960.

AMLETO GIOVANNI card. CICOGNANI, *Il Concilio Ecumenico e gli Orientali,* in *Prospettive del Concilio Ecumenico,* Padova 1961.

Cfr. anche le interviste e conferenze di S.E. il Cardinale A. BEA, in *Documentation catholique* LVII (1960) col. 1494-96; LVIII (1961) 79-98; 301-06; 447-62, i « notiziari » sulla preparazione del Concilio Vaticano II nella *Civiltà cattolica* e i nostri articoli in *Unitas* (ed. fr.).

P. Emanuele Candal, S.I.
Professore del Pont. Istit. Orientale

PROGRESSO DOGMATICO NELLE DEFINIZIONI TRINITARIE DEL CONCILIO II DI LIONE E DEL FIORENTINO

1. La semplice enunciazione del tema potrebbe suscitare diverse domande, le cui risposte sarà bene mettere in luce fin dal principio, delimitando così il campo delle indagini. E, prima di tutto, se qui vengono paragonati soltanto questi due Concili ecumenici, non è detto però che non si possa fare la stessa domanda rispetto ad altri Concili dove pure si ebbero delle definizioni trinitarie. La causa va ricercata solamente nel fatto che nel Lugdunense II e nel Fiorentino fu considerata la questione specifica dell'Unione della Chiesa Greca con quella di Roma. Lo stesso Concilio di Lione mostra già in sè, come più avanti vedremo, notevole progresso teologico in confronto del Lateranense IV e di altri ancora più lontani nel tempo.

E' chiaro poi che quando proponiamo tale questione, il senso non è quello di un cambio di sentenza, nè del Concilio Lugdunense rispetto ad anteriori definizioni ecclesiastiche, nè del Fiorentino di fronte al Lugdunense, nè del futuro Vaticano II riguardo al Fiorentino, se eventualmente si credesse opportuno, per ragion dell'Unione, adoperare qualche espressione formularia nel dogma della processione dello Spirito Santo «a Patre Filioque» diversa da quelle finora usate. Perchè la Chiesa santa di Gesù Cristo non passa, col volgersi del tempo, da un senso ad un altro nella definizione dei suoi dogmi [1]. Il progresso dunque dogmatico che si offre alla mente col tema proposito, è quello che scaturisce dalle sapienti regole del Lirinense quando, nel celebre capitolo 23° del «Commonitorium» ammette nell'organismo vivo della Chiesa un vero sviluppo, accrescimento e dilatazione dogmatica, a motivo di una successiva maggiore intelligenza delle materie di fede, sempre però «in suo dumtaxat

[1] Cfr. *Iusiurandum contra Modernistas* (Denz. 2145).

genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » [2]. Tale progresso potrebbe darsi — per quel che pensano comunemente i teologi — [3], seguendo da vicino le orme di S. Vincenzo di Lerins, o nella maggior conoscenza dei dogmi, o nell'applicazione più appropriata dei vocaboli, oppure nello svolgimento organico della fede somigliante al crescere del fanciullo o allo sviluppo del seme nella pianta perfetta; potrebbe infine aver luogo nel rifinimento accurato di un punto di fede abbozzato soltanto in precedenza [4].

Stabilita così la vera portata del progresso dogmatico, purchè sia legittimo entro il Magistero della Chiesa e, inoltre, limitato il tema al solo dogma della processione dello Spirito Santo, che ci interessa per adesso, è intento nostro fare qualche osservazione sullo sviluppo dottrinale delle formulazioni trinitarie di ambedue i Concili unionistici riunitisi nella Chiesa Cattolica alla distanza, l'uno dall'altro, di quasi due secoli. Prima però sarà bene esaminare attentamente la definizione del primo di essi, ossia del secondo di Lione, tenutosi nell'anno 1274.

1. - Nel Concilio II di Lione

2. E' a tutti noto come, per le gestioni dell'imperatore bizantino Michele Paleologo (1260-1282) per ottenere l'Unione con Roma durante il pontificato d'Urbano IV (1261-1264), gestioni che diedero luogo allo scambio amichevole di lettere e di diversi apocrisiari confidenziali da ambedue le parti [5], ci fu in seguito la proposta formale — sempre per iniziativa dell'imperatore — di un Concilio Ecumenico per regolare tutto l'affare dell'Unione. Un tale passo, la cui delicata soluzione ricadde per intero sul Pontefice Clemente IV (1265-1268) — essendo scomparso, nell'ottobre del 1264 il suo predecessore —, è arrivato a nostra conoscenza soltanto a motivo delle

---

(2) S. Vincentius Lirin., *Commonitorium*, 23 (ML 50, 668; R 2174).

(3) Si veda p. es. I Salaverri, S.I., *De Ecclesia Christi*, num. 754 ss. nella *Sacrae Theologia Summa*, I (ediz. *B.A.C.*)[4] *Madrid*.

(4) Per la questione se nel *Commonitorium* Vincenziano venga ammesso il passo della fede implicita a quella esplicita, cfr. I Madoz, S.I., *El Commonitorio de San Vicente de Lerins*, Madrid 1935, pp. 25 ss.

(5) Un riassunto dei negoziati in Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VI/1, Parigi 1914, pp. 153-156. Nella lettera pontificia all'imperatore, del 28 luglio 1263, affiorano chiari i sentimenti di Michele VIII Paleologo rispetto all'Unione, pervasi in gran parte dalle sue mire politiche. Cfr. Baronio Rainaldi, *Annales*, ad an. 1263, num. 26-36 (Potthast, *Reg.* II, 18605: « Imperialis excellentiae nuntios »).

critiche mosse dal Papa all'opera dei Legati pontifici, i quali oltrepassarono le loro attribuzioni (6). Erano pronti quelli — a quanto pare — ad ammettere una formula di fede, presentata dal Paleologo, « quam in multis erroneam — come ebbe a dire Clemente IV — et in multis invenimus diminutam », probabilmente senza la confessione esplicita del « Filioque », come è lecito supporre dai fatti che seguirono. Inoltre avevano forse accettato il suggerimento di un Concilio da tenersi nelle terre dell'Oriente per appianare tutte le difficoltà.

3. Dal canto suo Clemente IV, inviando a Costantinopoli altri apocrisiari, trasmette da Viterbo al Paleologo il celebre documento « Magnitudinis tuae litteras » del 4 marzo 1267 (7), con la formula tassativa di fede cattolica che l'imperatore e la chiesa bizantina dovevano accettare senza discussione, se volevano l'Unione con sincerità. Quella formula ammessa allora dai Greci, e da loro espressamente confessata poco dopo nel Concilio di Lione, è conosciuta nella storia col titolo di « Professio fidei Michäelis Palaeologi » (8).

Comincia con le parole « Credimus sanctam Trinitatem » e suona così la clausola che più da vicino interessa il nostro studio: « Credimus etiam Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, ex Patre et Filio procedentem, coaequalem et coessentialem et coomnipotentem et coaeternum per omnia Patri et Filio ».

In merito poi alla questione del Concilio il Papa, nel documento, si adoperava per far capire che se la formula di fede inviata era così spoglia di qualunque dimostrazione e perfino di qualsivoglia testimonianza dei Santi Padri, non era soltanto per il desiderio di togliere prolissità alla Lettera pontificia, ma principalmente perchè l'intero contenuto di essa non era se non il risultato delle discussioni conciliari precedenti e già possessione legittima della santa Chiesa. Non credeva, pertanto, necessaria la convocazione di un nuovo Concilio per discutere la fede; però, una volta accettata la formula di Roma e decisa perciò l'unione di tutti nel medesimo credo, potrebbe effettuarsi la celebrazione di un Concilio, convocato dal Papa, a petizione dell'Imperatore, da tenersi nel luogo più adatto a giudizio della Santa Sede, « ad caritatis vinculum inter Latinos et Graecos foedere perpetuo roborandum » (9).

---

(6) Documentata la notizia in Baronio-Rainaldi, *Annales*, ad an. 1267, num. 72.

(7) Potthast, *Reg.* II, 19955. Testo completo in Baronio-Rainaldi, *Annales*, ad an. 1267, num. 72-79.

(8) Denz. 461-466.

(9) Baronio-Rainaldi, *Annales*, ad an. 1267, n. 79.

4. Non è mia intenzione passare in rassegna le molteplici peripezie avutesi a Bisanzio in seguito a una lettera di Clemente IV al Paleologo e un'altra al patriarca Costantinopolitano (10). Saremmo obbligati a notare le due sostituzioni dei patriarchi, l'opposizione presso a poco generale dei vescovi e di molti altri dignitari e, anzitutto, quella del celebre archivista Bekkos, il medesimo che, poco tempo dopo, doveva diventare il più invitto teologo dell'Unione, patriarca cattolico di Costantinopoli e vero martire della fede Lugdunense. Basta dire che Michele Paleologo, seguendo coraggiosamente le proprie mire politiche, mise a tacere gli oppositori con fatti oltremodo significativi, come quello dell'incarceramento — tanto provvidenziale per altro — dello stesso Bekkos. Questo medesimo imperatore tardò anni interi a rispondere al pontefice Clemente IV. Finalmente scrisse, ma quando la sua lettera giunse a Roma, il Papa era morto. Non di meno, avuto sentore del proseguimento delle trattative per l'Unione da parte del nuovo Pontefice, Gregorio X (1271-1276), recentemente consacrato a Roma nel marzo del 1272, si affrettò a mandare quanto prima un Legato alla Corte pontificia, per compiere definitivamente il suo passo ed entrare nell'ubbidienza della Sede Apostolica (11). Tanto più che allora il Papa aveva già convocato spontaneamente un Concilio generale in luogo ancora da stabilirsi, le cui sessioni dovevano avere inizio il primo maggio 1274, e per il quale Gregorio X faceva premuroso invito, con apposite Lettere, sia al Patriarca bizantino, sia allo stesso Imperatore (12).

Nel documento a quest'ultimo il Papa confermava la decisione di Clemente IV di non più discutere in sede conciliare le questioni dogmatiche. Dovrebbero piuttosto convenire tutti solennemente nella professione di una medesima fede, quella cioè proposta anni addietro al Paleologo, il cui tenore ricordava adesso, accludendo di nuovo, nella Lettera pontificia, il testo completo della formula « Credimus sanctam Trinitatem ».

---

(10) POTTHAST, *Reg.* II, 19954: « Tuarum nobis missarum ». Testo in L. WADING, *Annales Minorum*, IV, 275-276 (ediz. Quaracchi 1931, p. 308). Solamente una parte in BARONIO-RAINALDI, *Annales*, ad an. 1267, n. 80.

(11) Cfr. G. PACHYMERES, *De Michäele Palaeologo*, V, 2 (*MG* 143, 822 ss.).

(12) All'imperatore, POTTHAST, *Reg.* II, 20630: « Qui miseratione ineffabili » (24 ott. 1272); testo completo in MANSI 24, 42 ss.; BARONIO, *Annales*, ad an. 1272, nn. 25-30; WADING, *Annal. Min.*, IV, 346 ss. (ediz. Quaracchi, p. 386 ss.). Al patriarca Giuseppe I, POTTHAST, *Reg.* II, 20631: « Multo sicut te », pure della stessa data; testo in MANSI, *ibid.*, 49; WADING, IV, 352-353 (ediz. Quaracchi, pp. 394-395).

5. Ed infatti così avvenne. Infranta la grande resistenza di parecchi vescovi e, prima di tutto, quella dello stesso patriarca Giuseppe — relegato dall'imperatore in un monastero mentre si celebrava il Concilio —, Gregorio X potè esser sicuro che l'imperatore bizantino avrebbe mandato senz'altro i suoi Legati a Lione — luogo già designato per il Concilio — con l'accettazione piena della formula Clementino-Gregoriana, a quanto affermava il Sovrano nella sua Lettera di risposta ([13]).

I messi di Michele Paleologo arrivarono dal Papa il 24 giugno 1274, a Concilio cominciato, e prestarono immediatamente ubbidienza a Gregorio X a nome dell'imperatore e di tutta la Chiesa bizantina ([14]). Non restava che dar lettura pubblica al documento del Paleologo che essi recavano nel quale si ripeteva la formula « Credimus sanctam Trinitatem », già nota a Bisanzio dal 1267; il che fu solennemente fatto nella sessione quarta del Concilio, il 6 luglio 1274 ([15]).

In compenso l'imperatore chiedeva che la Chiesa Greca potesse continuare la recita del Simbolo senza il « Filioque », come faceva fin dal tempo anteriore allo scisma ([16]), e che potesse inoltre conservare gli usi propri del rito bizantino, sempre che non fossero trovati in contrasto con la fede dei Concili e dei Padri.

6. Entriamo dunque nel punto centrale del nostro lavoro. La Costituzione dogmatica del Concilio Ecumenico XIV, « De Summa Trinitate et fide catholica », accettata pienamente dai Greci, suonava così nella sua parte essenziale: « Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre

---

([13]) Sono significative in proposito queste parole del documento « Multa sunt » (Baronio, *Annal.* ad an. 1273, nn. 44-49; Mansi 24, 51 ss.): [Dice il Paleologo essere state molte le difficoltà sopravvenute, sì da impedirgli di fare un cenno di risposta. Ora però tutte le cose] « suggerunt vestrae scribere sanctitati, ut ad futurum, quod iam per vos debet celebrari concilium, futuram cum Deo Ecclesiarum annuntietis confirmationem et restaurationem; et omnes..., qui congregari debent..., laetiores fiant certificati de perfectione unitatis praedictae ». E ancora: « Quid restat? — aggiunge — Debent in brevi nuntii nostri... viam cum Deo accipere, ad vestram sedem altissimam proficiscentes, ut appareant coram vobis cum perfectione operis peroptati ».

([14]) Erano i Legati l'antico patriarca Germano III, il metropolita di Nicea Teofane, il senatore cancelliere Giorgio Acropolita e due altri ufficiali di Corte.

([15]) Testo completo greco-latino in Mansi 24, 67 ss. Segue ivi il giuramento d'accettazione pronunziato dal cancelliere Giorgio Acropolita, con l'abiura solenne dello scisma; poi il documento collettivo dei vescovi greci, di uguale tenore. I particolari di tutta la sessione in Hefele-Leclercq, IV, 174 ss. [138 ss.].

([16]) Ciò costituiva la radice principale della ritrosia di Bisanzio per l'Unione, poichè si credeva sarebbero stati obbligati, una volta uniti, a recitare il Simbolo col « Filioque », aggiunta per loro sempre illecita, pur confessando la verità dogmatica in essa contenuta.

et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit » ([17]). Identica senza dubbio nella sostanza, ma più esplicita ancora della formula, avanti già recensita, della « *Professio fidei* » del Paleologo. E ancora più completa. Il che sta a indicare apertamente il vero progresso dogmatico della definizione Lugdunense entro il deposito dottrinale della santa Chiesa. Riteniamo opportuno far qualche osservazione teologica sulla portata di questo progresso.

La Costituzione dogmatica di Lione, in calce alle parole surriferite, avverte che questa è la fede sempre professata e predicata dalla santa Romana Chiesa. Orbene, nella verità qui definita ci sono due parti nettamente distinte: 1) Lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figliuolo; 2) non però come da due principi, ma da uno solo, non da due spirazioni, ma solo da una. E sembra evidente che quando il Concilio proclama questa fede come fondata nell'insegnamento irrefragabile dei santi Padri sia Latini che Greci, si riferisca a tutte e due le parti insieme e non a una sola della definizione, e che si voglia appellare pure alla tradizione dei Concili precedenti. Ma quali? Ed ecco profilarsi qui un punto interessante nella nostra ricerca.

7. Infatti è vero che tutti gli elementi della definizione di Lione sullo Spirito Santo li troviamo esplicitamente elaborati nei Padri Latini, in Sant'Agostino e Sant'Anselmo, per esempio, per far qualche nome ([18]), e implicitamente — quanto all'unicità di principio spirativo — anche nei Greci, quando dicono alle volte che lo Spirito Santo scaturisce dal Figlio come da fonte, pure ammettendo con lo pseudo Dionigi che è soltanto il Padre fonte della divinità ([19]). Li ritengono pure meravigliosamente sviluppati, questi due elementi, nel loro insegnamento, i teologi di tutte le scuole nella Chiesa di Roma ([20]). Ma

---

([17]) DENZ. 460.

([18]) Da ricordarsi v. gr. SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, V, 14 (*ML* 42, 921); SANT'ANSELMO, *De process. Spiritus S.*, 18 (*ML* 158, 311).

([19]) Si vedano ad esempio i testimoni di SANT'ATANASIO che addusse il cardinal GIOVANNI DI TORQUEMADA nel suo *Apparatus super Decretum Florentinum*, a questo proposito. Cfr. la mia ediz. critica in *CFDS* (= *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*), II/1, Roma 1942, pp. 30-31.

([20]) Basterà citare il Maestro delle Sentenze, PIETRO LOMBARDO (I, dist. 11-12) e SAN TOMMASO (I *Sent.* dist. 11); *Sum. Theol.* I, q. 36). In vista, precisamente, del Concilio di Lione il Santo — dietro l'incarico di papa Urbano IV — aveva corredato l'opera *Contra errores Graecorum*, nella quale, al libro IV, capo 25, lasciò meravigliosamente esposta la dottrina della Chiesa che nel Padre e nel Figlio riconosce un solo principio dello Spirito Santo.

invece possiamo domandarci se ambedue le parti definite come dogma di fede a Lione risultavano già esplicitamente affermate o meno da altre definizioni conciliari intorno alla processione dello Spirito Santo.

Soltanto potrebbero venire in causa, se non mi sbaglio, dopo l'aggiunta e l'accettazione generale del « Filioque » nella Chiesa Latina, la definizione solenne del Concilio Lateranense IV, ecumenico dodicesimo, del 1215, e prima ancora le formule di fede dei Concili nazionali di Toledo, a cominciare dal primo nell'anno 400 e seguendo tra i più celebri, il quarto, sesto, undecimo, e decimosesto, tutti del settimo secolo.

Ebbene si direbbe che nel capitolo « Firmiter » (De fide catholica), del Lateranense IV, soltanto resta esplicitamente consegnata la prima parte della definizione del secondo Concilio di Lione, e cioè la processione eterna dello Spirito Santo « a Patre Filioque »; a meno che in quelle parole del Lateranense: « Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque [procedit] » (21), non si voglia ritenere l'espressione « pariter » come equivalente di «simul», e dire così che veniva inclusa in essa la dottrina di un solo principio, costituito dal Padre e dal Figliuolo, per la processione dello Spirito Santo. Se non che si direbbe piuttosto che né la parola in se stessa né il contesto grammaticale della frase appoggino siffatta interpretazione, essendo ovvio il senso di quella parola « pariter », vale a dire, così come il Padre non procede da verun'altra persona e il Figlio procede solo dal Padre, così pure lo Spirito Santo procede alla sua volta (*pariter*) dalle altre due persone della SS. Trinità.

8. Una maggiore affinità, non c'è dubbio, presentano i Concili Toledani con l'idea della seconda parte dogmatica della definizione trinitaria Lugdunense del 1274. Perchè tutti quanti nel Simbolo di fede che premettevano come portico grandioso ai loro ordinamenti sinodali (22), ebbero a far constare esplicitamente la processione eterna « ab utroque » dello Spirito Santo, non solo, ma anche l'unicità del principio spirativo della terza persona. Così la vediamo rispecchiata, si direbbe, quando, nel Concilio XI del 675, facendosi eco i Padri Toledani della teoria agostiniana della processione dello Spirito Santo

---

(21) Denz. 428.

(22) Ho detto tutti quanti, ma senza dubbio è noto come in una prima redazione del Toledano I, dell'anno 400, non si trova la parola « Filioque »; la si riscontra però nella redazione più estesa posteriore, quella composta dal vescovo di Palencia, Pastore, nel 447, forse per un altro Concilio di quell'anno. Si veda J.A. de Aldama, S.I., *El Simbolo Toledano I*, Roma 1934 (*Analecta Gregoriana*, 7), pp. 40, 66, 69-71.

come *Amore*, scrissero di Lui: « Nec ingenitus, nec genitus creditur..., nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Neque enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia *caritas sive sanctitas amborum* esse cognoscitur » ([23]). Dunque lo Spirito Santo procede dall'amore, è l'amore sostanziale del Padre e del Figlio, che non può essere che una sola realtà.

Con identico pensiero, ma avvicinandosi di più, per così dire, all'espressione Lugdunense dell'unico principio e dell'unica spirazione, il Concilio Toledano XVI, del 693, lascia pure scolpite nella sua formula di fede queste parole così piene di luce: « Pater a nullo originem sumpsit, Filius Patre generante exsistit, Spiritus quoque Sanctus ex Patris Filiique *unione* procedit » ([24]).

Però dove, trattandosi dei Padri di Toledo, troviamo con mirabile concisione e nettezza di forma l'anticipazione dell'idea dell'unico principio nella processione dello Spirito Santo, è senza dubbio nel Concilio VI, dell'anno 638, il quale, superando l'eleganza del modello preso di mira, scrisse così: « Spiritum vero Sanctum [credimus] neque genitum neque creatum, sed de Patre Filioque procedentem, utriusque esse Spiritum. Ac per hoc substantialiter *unum* sunt [Pater et Filius], quia et unus ab utroque procedit » ([25]). Dunque — e non potrebbe esser più aperta la conclusione — se non sono che una cosa il Padre e il Figlio e precisamente nella produzione dello Spirito Santo che alla sua volta è uno solo, per forza dovrà pure essere uno solo il principio produttivo divino della terza persona.

9. Se poi si domanda donde provenga questa teologia così feconda, non si sbaglierebbe scoprendo nei diversi Simboli di Toledo l'inconfondibile radicale dipendenza da Sant'Agostino. Malgrado ciò, nel punto da noi adesso esposto, le fonti immediate non possono essere che gli scritti dell'illuminato dottore di Siviglia, Sant'Isidoro ([26]). Egli infatti, attingendo nell'insegnamento generale dei Pa-

---

([23]) DENZ. 277.

([24]) MANSI 12, 65 A. Testo critico in J. MADOZ, S.I., *El Simbolo del Concilio XVI de Toledo*. Madrid 1946 (*Estudios Onienses*, 3), p. 23.

([25]) Mancando finora una edizione critica di questo Concilio si veda il testo del Simbolo di fede, cui appartengono le parole su menzionate, in J. MADOZ, S.I., *El Simbolo del Concilio VI de Toledo*. *Gregorianum*, 19 (1938) 165-166.

([26]) Studi speciali su questo punto in diverse opere di J. MADOZ, S.I. Per esempio: *La teologia de la Trinidad en los Simbolos Toledanos*. *Rev. Esp. de Teol.* 4 (1944) 469; *El Simbolo del VI Concilio de Toledo*. *Gregorianum* 19 (1938) 179-180; *El Simbolo del Concilio XVI de Toledo*. Madrid 1946, pp. 44-45.

dri, tanto Latini quanto Greci, che la ragione, per cui le divine persone sono un Dio solo si deve cercare nell'unità dell'essenza, e inoltre che la ragione di essere una sola l'essenza va fondata nel dogma delle divine processioni ([27]), ebbe a sviluppare più volte, con riuscita accuratezza, il pensiero che l'unità di sostanza fra il Padre e il Figliuolo trova la sua riprova nella processione dello Spirito Santo simultaneamente da tutti e due ([28]).

10. Meravigliosa certamente una tale fioritura teologica in quei lontani secoli presentati talvolta come di piena decadenza! Ma con tutto ciò noi non riusciamo ancora a vedere nelle formule di Toledo — pur tutte così profonde e pervase di schietta originalità — la formulazione lapidaria e indubbiamente felice della definizione del Lugdunense II sulla processione dello Spirito Santo. Ma questo appunto mette in piena luce il grande progresso dogmatico di questo Concilio universale.

Occasione ne fu senza dubbio il fatto storico cui accennano le parole del Concilio immediatamente dopo la formula di fede, nella stessa Costituzione « De Summa Trinitate ». « Sed quia nonnulli — ivi leggiamo — propter irrefragabilis praemissae veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi: Nos, huiusmodi erroribus viam praecludere cupientes, sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus », ecc. ([29]). Si tratta evidentemente della dottrina foziana della processione dello Spirito Santo dal Padre solo, alla cui base — proprio come uno degli argomenti più saldi e al quale convergono quasi tutti gli altri — sta l'affermazione della duplicità del principio spirativo, che non potrebbe evitarsi — dicono i sostenitori — trovandosi a spirare due persone in verità diverse ([30]).

Il Concilio, dunque, prendendo le mosse dall'errore di Fozio che conosceva benissimo ([31]), e sapendosi interprete sommo dell'inse-

([27]) Punto interessante studiato con le riferenze patristiche da J.A. de Aldama, S. I., *El Símbolo Toledano I*. Roma 1934, pp. 136-138.

([28]) Cfr. Sant'Isidoro, *Sentent.* I, 15, 2 (ediz. Arevalo, VI, 152); *Historia Gothorum, Aera DCXXIV* (*MGH, Auct. Ant.*, XI, 289).

([29]) Denz. 460.

([30]) Cfr. M. Jugie, *TDCO* (= *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*), I. Parigi 1926, pp. 193 ss. Si notino principalmente gli assiomi di Fozio primo, sesto, settimo.

([31]) L'opera in questo senso più impegnativa di Fozio, la *Mystagogia Spiritus Sancti*, era già nota nell'Occidente dal secolo XII attraverso la versione latina che ne fece Ugo Eteriano. Testo greco-latino a cura del cardinale Hergenröther nel vol. 102 della Patrologia greca di Migne.

gnamento di una verità già da più di un secolo ininterrottamente sostenuta in tutte le scuole [32], potè provvidenzialmente proclamare come dogma esplicito di fede l'unicità di principio nella processione dello Spirito Santo, facendo così enormemente progredire l'inesauribile tesoro della dottrina cattolica.

Continuò questo progresso nel susseguente Concilio unionistico di due secoli dopo? Mi sembra che da tutto l'operato nel Concilio di Firenze e dalla sua definizione trinitaria del 1439 si possa dedurre pure una risposta affermativa.

2. - Nel Concilio di Firenze

11. Premettiamo anzitutto il fatto che questo secondo Concilio unionistico nell'accogliere di nuovo i Greci in grembo alla Chiesa Cattolica andò svolgendo la sua attività in circostanze assai diverse di quelle precedenti di Lione. A mio avviso, tre ne furono le principali differenze, e cioè le dispute conciliari, la presa in considerazione della formula orientale « ex Patre per Filium », e finalmente la maggior conoscenza degli errori foziani. Queste differenze vanno considerate, allo stesso tempo, come tre fattori del progresso teologico del Concilio.

Troviamo, prima di tutto, che a Firenze non fu proposta ai Greci per la loro accettazione una formula di fede trinitaria, schietta e semplice, senza possibilità di discussione. Anzi, da parte dei Latini fu concessa ampia libertà agli Orientali di alternarsi nelle dispute, non solo, ma anche di sceglierne il metodo. Non già che la Chiesa Latina, concedendo le dispute, mettesse in dubbio la validità irreformabile delle definizioni trinitarie consegnate precedentemente nei Concili Lateranense IV e Lugdunense II; ma volle nondimeno — sicura di possedere la verità — dare opportunità ai Greci di esporre liberamente la loro dottrina, acciocchè venisse posto in palese evidenza che quanto essi credevano poggiato sulla tradizione patristica era

(32) Il merito delle primizie in questo campo del sapere va generalmente attribuito ai due grandi dottori San Pietro Damiani e Sant'Anselmo Cantuariense, predecessori e guide degli scolastici. Si veda il loro insegnamento speciale nell'inculcare coi Padri — massime con Sant'Agostino — la dottrina dell'unico principio spirativo nella Trinità, in M. Jugie, *TDCO*, I, 354-367. Forse, a fare ciò furono spronati questi dottori non solo dall'errore di Fozio vagamente intraveduto, ma anche dal libro dello Scoto Eriugena *De divisione naturae*, dove si esponeva in questo argomento una sospettosa dottrina.

senz'altro, o la dottrina stessa della Chiesa di Roma, improntata a concezioni differenti, oppure frutto soltanto d'insufficiente conoscenza dei Padri medesimi. Cose tutte e due che domandavano tempo, libera discussione e mutua comprensione.

Si ebbe dunque l'inizio delle dispute nella questione trinitaria — a scelta dei Greci, contro il parere di Bessarione — ([33]) dal punto nevralgico della liceità o meno dell'aggiunta del *Filioque* al Simbolo; dispute che si protrassero a Ferrara per ben undici sessioni ([34]). Poi, trasferito già il Concilio a Firenze, per paura di non poter raggiungere l'Unione a causa della lentezza stessa delle dispute e della piega che avevano preso le cose a Ferrara, troppo in svantaggio pei Greci, si venne all'accordo non già di sopprimerle, ma di averle fra un numero più ridotto di teologi di entrambe le Chiese, anziché nelle sessioni pubbliche ([35]). Fu anche deciso di cominciar senz'altro le nuove dispute direttamente sulla verità stessa del dogma. Nelle quali furono occupate tutte quante le otto sessioni particolari di Firenze ([36]). In esse, malgrado la scarsa vicendevole intelligenza e la diversa terminologia fra i contendenti, si poté constatare che era possibile, alla fin fine, arrivare alla confessione di uno stesso dogma anche per vie differenti, a seconda del diverso concetto trinitario orientale e occidentale dei santi Padri che gli uni e gli altri proponevano. Frutto questo non piccolo delle dispute, il quale dopo si rispecchierà per forza nel Decreto dogmatico d'Unione, dandosi così un passo avanti nel progresso teologico del Concilio.

12. La seconda differenza del Fiorentino rispetto a quello di Lione ha forse vieppiù contribuito all'arricchimento progressivo del dogma quale si presenta nel suo Decreto di fede. L'affermazione va data nel senso che il Concilio di Firenze tenne in conto non esclusivamente la dottrina occidentale dei Padri e dottori Latini, come fu fatto a Lione, ma anche quella che scaturiva dalla formula trinitaria orientale « ex Patre per Filium » (διὰ τοῦ Υἱοῦ) comunissima alla maggioranza dei Padri Greci.

([33]) Cfr. Bessarion, *De processione Spiritus Sancti ad Alexium Lascarin* (*MG* 161, 337 C-340 A). Sotto stampa l'ediz. mia critica in *CFDS* VII/2.

([34]) A cominciare dalla quarta, 20 ottobre 1438, fino alla sessione solenne del 10 gennaio 1439.

([35]) In altro luogo ho fatto vedere i particolari delle peripezie che tutto ciò permettono di indovinare. Cfr. *Oratio dogmatica Bessarionis* (ediz. Em. Candal S.I.) in *CFDS* VII/1, Roma 1958, pp. (Introd.) XVII-XVIII.

([36]) Dal 26 febbraio al 24 marzo 1439.

Infatti, al tempo del Lugdunense II non erano ancora conosciuti nell'Occidente i celebri Dialoghi sulla processione dello Spirito Santo di Niceta di Maronea, benchè già da più di un secolo appartenessero al tesoro dottrinale della Chiesa Greca. Ma è vero pure che neanche qui ottennero grande diffusione, a causa soprattutto del suo indirizzo antifoziano. Comunque, nei suoi *Dialoghi* l'arcivescovo di Tessalonica, pur respingendo come illecita l'aggiunta del « Filioque » — soltanto perchè aggiunta al Simbolo —, fece dei luminosi paragoni fra le due formule patristiche « ex Patre Filioque » ed « ex Patre per Filium », per arrivare alla conclusione come tutte e due nel suo contenuto fossero identiche (37).

A una simile posizione era pure arrivato in alcuni dei suoi scrittti e nelle dispute coi Latinofroni il tanto discusso sapientissimo filosofo e teologo Niceforo Blemmida, nel tempo immediatamente prima del Concilio di Lione. Foziano un tempo, seppe dopo vedere nell'equivalenza delle due formule trinitarie la verità cattolica esposta unanimemente dai Padri Greci e Latini, benchè lui abbia preferito sempre la espressione orientale « ex Patre per Filium » (38).

13. Tutto questo che sfuggì ai Padri Lugdunensi, doveva segnare per i Fiorentini una delle basi del loro progresso dogmatico, come risultato dello studio comparativo dei santi Padri. A ciò servivano meravigliosamente le opere cattoliche di Giovanni XI Bekkos, il patriarca unito di Costantinopoli subito dopo il Concilio di Lione (39), il quale appunto per lo studio dei Padri era riuscito nel carcere — come dicemmo sopra — a conoscere la verità. Sotto questo rispetto quattro dei suoi scritti vanno tenuti principalmente in conto: 1) il libro *Della unione e pace delle Chiese* (40), dove l'autore dimostra che i Padri Greci

---

(37) I *Dialoghi* del Maronense nel Vat. gr. 1115. Edizioni frammentarie in *MG* 139 (a cura dell'HERGENRÖTHER e nel periodico *Bessarione* 28-31 (1912-1915) del prof. N. FESTA. Un'analisi sommaria di tutti e sei i dialoghi in M. JUGIE, *TDCO,* II, Parigi 1933, pp. 313-326. Il nome di Niceta di Maronea, causa la sua dottrina antifoziana, fu ben presto cancellato dal « Sinodico » dei vescovi Tessalonicensi.

(38) Leone ALLAZZI editò nella sua *Graecia Orthodoxa,* I, 1-60, due trattati del BLEMMIDA *De processione Spiritus Sancti* (*MG* 162, 533-584). Ma ne fece ancora una migliore edizione H. LÄMMER, *Graeciae Orthodoxae Bibliotheca selecta.* I. Friburgi Brisgoviae 1886, pp. 108-186.

(39) Di ritorno a Costantinopoli la Legazione greca per il Concilio, dovette presentare le sue dimissioni, come era stato stabilito, il patriarca Giuseppe I. Il Concilio Lugdunense fu allora solennemente accettato (16 gennaio 1275) e Giovanni Bekkos eletto patriarca poco dopo (26 maggio).

(40) *MG* 141, 16-157.

esposero con formule diverse lo stesso dogma trinitario dei Latini e ribatte allo stesso tempo gli avversari foziani, Fozio prima di tutti, poi Nicola Metonense, Teofilatto di Bulgaria ed altri; 2) le *Epigrafi,* una collezione cioè di testi patristici orientali per illustrare la dottrina cattolica della processione *ab utroque* dello Spirito Santo ([41]); 3) un trattato speciale su questo punto per svolgere più particolareggiatamente parecchi testi disputati e difendere la loro genuinità e la loro vera intelligenza ([42]); 4) la *Confutazione del libro di Fozio* « Mistagogia », opera più affrettata ma più diretta contro il dogma foziano ([43]).

Scopo principale di tutte queste opere ([44]) era cercar di approfondire nella consonanza dei Padri Orientali e Occidentali per una esatta valutazione delle varie formule teologiche e, anzitutto, di dimostrare la *mediazione* del Figlio nella processione dello Spirito Santo. La terza persona procede dal Padre « per Filium » (διὰ τοῦ Υἱοῦ), mediante il Figlio, così da stare questi in mezzo alla Trinità. L'ordine dunque *naturale* in essa richiede il Figlio dopo il Padre e lo Spirito Santo dopo il Figlio — senza però precedenza veruna di tempo —, in modo da non esser possibile la processione dello Spirito rispetto al Padre se non attraverso l'influsso attivo del Figliuolo. Il che peraltro s'esprime egregiamente — secondo il Bekkos — con la formula orientale « ex Patre per Filium ». La formula poi « ex Patre Filioque » si può ammettere «κατ' οἰκονομίαν», poichè tutti quanti i Latini l'intendono con saggezza e confessano unanimi l'unicità del principio divino spirativo ([45]).

Orbene tutte queste idee non furono trascurate nelle dispute di Firenze; anzi, ebbero la dovuta risonanza nello stesso Decreto dogmatico. Non per nulla aveva attinto da esse la sua serrata argomentazione il grande Bessarione nel discorso unionistico ai Greci, tenuto nel Con-

---

([41]) *Ibid.,* 613-724.

([42]) *Ibid.,* 157-276.

([43]) *Ibid.,* 728-864.

([44]) Può consultarsi Em. CANDAL, S.I. *Oratio dogmatica Bessarionis* in *CFDS* VII/1, pp. (Introd.) LVIII-LXIV.

([45]) E' altamente significativa a questo riguardo la confessione di fede che il Bekkos credette opportuno inviare al Papa, una volta insediato nel trono patriarcale Costantinopolitano. Non la trovo che negli *Annales* del BARONIO-RAINALDI, III, Luca 1748, ad an. 1277, n. 37. E' assegnato ivi come fonte un codice della Biblioteca Vallicelliana (litt. D, n. 1, p. 156). Utile sarà avvertire come il Bekkos, che nella sua « Confessione » non può non usare l'espressione « ex Patre Filioque », essendo stata definita dal Concilio, si sforza tuttavia, in quel che segue immediatamente, per renderla spiegabile con elementi caratteristici della teologia bizantina.

cilio, al quale, in non piccola parte, va addebitata la riuscita finale dell'Unione ([46]).

14. Ma c'è ancora un altro fatto interessante che sta a indicare anche esso la ragione del progresso teologico nella definizione trinitaria del Concilio Fiorentino. Perchè precisamente per l'intervento dei Greci nelle discussioni conciliari — si pensi anzitutto a quelle del grande Bessarione — i Latini non solo furono in grado di intravedere la portata della formula « ex Patre per Filium », come abbiam notato, ma anche di conoscere pure lo sforzo compiuto dai teologi separati bizantini, dopo il Concilio Lugdunense, per spiegare — sempre in senso non cattolico — l'influsso che il Figlio sembra avere nella formula « ex Patre per Filium ». Equivaleva dunque a quell'altra dei Latini « ex Patre Filioque », ammessa recentemente dagli stessi Greci? Ma allora era in pericolo tutta la loro teologia foziana. Ed ecco il perchè del succedersi delle teorie bizzarre per cercar di togliere la idea cattolica di vera *mediazione* del Figlio nella formula « διὰ τοῦ Υἱοῦ ». E' evidente che una tale posizione degli avversari, conosciuta al Concilio per mezzo dei Greci, sarebbe stata di valido aiuto per precisare la verità del dogma, rafforzando con nuovi argomenti e sotto un nuovo aspetto la teologia dei sostenitori cattolici, e non poteva non influire nel progresso dogmatico della definizione trinitaria che si andava preparando. E fu proprio così.

Vorrei accennare soltanto ad alcune di queste teorie che vediamo, se non mi sbaglio, prese poi di mira nel Decreto d'Unione. Basteranno i nomi di Giorgio Moscabaro, di Teodoro Muzzalo e di Gregorio di Cipro.

15. Era intervenuto il Moscabaro nel Sinodo Costantinopolitano del 1283, morto già Michele VIII Paleologo, e aveva lanciato contro il Bekkos l'idea del valore della preposizione « διά » come equivalente a quella delle particelle «ἅμα», o « σύν », oppure «μετά» con genitivo nella formula greca «διὰ τοῦ Υἱοῦ»; onde la processione dello Spirito Santo risultava soltanto come simultanea a quella del Figlio, e tutte e due derivanti dal Padre solo ([47]).

([46]) Questo discorso è la celebre *Oratio dogmatica sive de Unione*, della quale ho curata l'edizione critica in *CFDS* VII/1. Si vedano ivi le circostanze del discorso (Introduz. pp. XVII-XXIV).

([47]) Idea questa giudicata un primo tempo ridicola e assurda dallo stesso Gregorio di Cipro (*MG* 142, 257), ma poi unanimemente difesa dai palamiti con a capo Nilo Cabasila. Cfr. Em. Candal, S.I., *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae. Stuti e Testi* 116. Città del Vaticano 1945, pp. 77-78.

Fu poi la volta della teoria di Muzzalo, secondo la quale, pure essendo il Figlio in mezzo alla Trinità, la sua mediazione sarebbe puramente materiale, senza recare qualcosa di attivo nella processione divina della terza persona. Lo Spirito Santo, cioè, «διήκει», passa solo attraverso il Figlio, si direbbe, come per un canale. Il Figlio dunque è solo uno strumento o condizione che dir si voglia perchè lo Spirito Santo proceda dal Padre ([48]).

16. Accanto a simili errori si riscontrano ancora le due non meno sbalorditive posizioni di Gregorio di Cipro, prima e dopo cioè che ebbe nelle sue mani, come patriarca, le redini della Chiesa Greca, spezzata già l'effimera Unione Lugdunense.

La prima teoria spiegava il *per Filium* della formula dei Padri soltanto come giustificante la menzione precedente del Padre (ex *Patre* per Filium), perchè sarebbe assurdo, diceva, mettere il Padre come tale in relazione con lo Spirito per la di lui processione ([49]). Quindi la formula stava a indicare solamente che lo Spirito Santo procede da Dio, il quale è *Padre del Figlio,* togliendo così senza indugi qualunque mediazione della seconda persona nella produzione della terza. Fortunatamente venne subito la confutazione dalla penna del Bekkos ([50]). A Firenze poi smascherava di nuovo l'errore del Cipriota il grande Bessarione, quando ne espose le idee nella sua Orazione dogmatica fatta ai Greci ([51]).

L'altra teoria posteriore potrà forse presentarsi corredata da un maggiore apparato pseudo-scientifico, perchè pretende di essere la spiegazione di un celebre passo del Damasceno ([52]), ma rimane e rimarrà sempre — a quel che penso — una vera logomachia, inintelligibile giuoco di sole parole. Stando al pensiero di Gregorio di Cipro, il *per*

([48]) Una magnifica confutazione la troviamo nel Bekkos, a più riprese, v. gr. nell'*Oratio II de depositione sua,* 9 (*MG* 141, 981).

([49]) E' lecito domandarci se Gregorio Cipro, dicendo tali cose, si accorgeva o non di essere in aperto contrasto con gli assiomi terzo e sesto di Fozio. Si veda M. Jugie, *TDCO,* I, 196-199, 201-205.

([50]) Cfr. Bekkos, *Refutatio libri Gregorii Cyprii,* 15-17 (*MG* 141, 917 ss.).

([51]) Si leggano ad es. i nn. 27-28, nei quali esponendo Sant'Atanasio e lo pseudo Basilio confuta — senza fare il nome — l'assurda teoria del Cipriota. Cfr. *Oratio dogmatica Bessarionis* (ediz. Em. Candal, S.I.) in *CFDS* VII/1, pp. 24-27.

([52]) Ben considerato il testo del Damasceno, cui si fa allusione (*De Fide Orthodoxa,* I, 12 bis = *MG* 94, 848 C - 849 B), dove si legge: «Pater Verbi genitor et per Verbum manifestantis Spiritus productor», sarebbe propriamente lo Spirito Santo la persona manifestante, non il Figlio, come va ricavato dalla forma stessa grammaticale della frase e dal contesto susseguente. Non lo dovrebbe, dunque, invocare in favor suo Gregorio Cipro.

Filium della formula greca indica certamente qualche *attività* del Figlio nella processione eterna dello Spirito Santo, non già per trasmettere alla terza persona, in comunanza col Padre, l'esistenza divina, come vuole il dogma cattolico, ma per manifestarla come già esistente; e questa manifestazione fatta dal Figlio non sarà solo quella temporale, secondo il comune sentire dei foziani, ma pure una « ἔκφανσις » o splendore eterno nella stessa processione personale dello Spirito nella Trinità beatifica. E si direbbe in più ch'abbia voluto l'autore involvere il suo pensiero nell'enigma di formule contradittorie, come sarebbe l'affermare da una parte che lo Spirito Santo splende, ed *esiste*, ed *è* per mezzo del Figlio, mentre dall'altra sostiene che non riceve dal Figlio la sua esistenza. Possibile che uno possa trovare qualche ragionevole differenza fra l'esistere per mezzo del Figlio e ricevere l'esistenza da lui? L'unica spiegazione dell'oscura teoria l'autore la vuol dare con la comparazione materiale della luce che proviene dal sole, ma che splende per i raggi solari. Quasi a dire che la causa naturale e l'unico principio della luce sta nel sole, e che nei raggi poi la luce non trova l'esistenza ma lo splendore solamente (53).

Agli stessi avversari dell'Unione Lugdunense — che pur cercavano, al pari del Cipriota, la maniera di togliere al Figlio la vera mediazione spirativa — sembrava tutto questo così assurdo e poco intelligibile da trovare scarso favore in mezzo a loro. Dallo stesso Bessarione fu trascurato nella sua Orazione dogmatica (54); dovette però parlarne in proposito privatamente coi Padri del Concilio, poichè vediamo rispecchiata questa teoria della « ἔκφανσις » eterna dello Spirito Santo per mezzo del Figlio in una delle clausole del Decreto di fede Fiorentino. La crederei ivi inserita appositamente affin di colpire quest'errore con la definizione dogmatica del Concilio.

17. Ed eccoci arrivati al celebre « Decretum pro Graecis » del 6 luglio 1439. Dopo l'esposizione del triplice fatto che spiega con naturalezza lo sviluppo dogmatico del Concilio di Firenze rispetto a quello del secondo di Lione, spero sarà più facile potere indicare nella defi-

---

(53) Le opere in cui il Cipriota espone la teoria dell'« ἔκφανσις » eterna dello Spirito Santo per il Figlio sono principalmente quattro: il « Τόμος πίστεως » (*MG* 142, 233-246), la « Ὁμολογία » (ibid., 247-252), la « Ἀπολογία » (ibid., 251-270), e lo scritto « Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος » (ibid., 269-300). Solo testo greco. JUGIE ne adduce qualche spiegazione in *TDCO* II, 358-366; I, 429-430.

(54) Cfr. BESSARION, *Oratio dogmatica* (ediz. Em. CANDAL S.I.) in *CFDS* VII/1, pp. (Introd.) XLVII-XLIX.

nizione trinitaria Fiorentina le espressioni principali, dove tale progresso teologico si manifesta. Fermiamo l'attenzione sui punti seguenti.

1) Prima di tutto è ben degno di studio il preambolo dogmatico « Prolatis vero testimoniis » ([55]) che vediamo a capo della definizione propriamente detta. Vero gioiello dello sviluppo teologico, deve considerarsi come uno dei frutti immediati delle dispute dei Latini con gli Orientali. Cinque capi di idee vi si svolgono, di inestimabile portata:

a) Constatato il fatto che nella tradizione della Chiesa trovano largo posto le due formule trinitarie, la Latina « ex Patre et ex Filio » e quell'Orientale « ex Patre per Filium »;

b) e che tutte e due mirano alla stessa intelligenza nel confessare come dogma di fede la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo;

c) si fa rilevare — secondo la loro spiegazione — ([56]) che quando i Greci dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre, non per questo escludono il Figlio;

d) e che i Latini, a loro volta, nel preferire la formula « ex Patre Filioque », da una parte non negano che il Padre sia fonte di tutta la divinità, nè che il Figlio, pure essendo fonte anche lui, non l'abbia ricevuto dal Padre, ma neppure dall'altra affermano che il Padre e il Figlio siano due principi dello Spirito Santo, ma uno solo.

e) Onde risulta da tutto ciò essere una sola la verità cattolica, vale a dire, quella qui appresso definita come dogma di fede.

28. 2) Segue infatti la definizione solennissima anche nelle parole di introduzione, sostanzialmente identica a quella precedente di Lione del 1274, progredita però non poco nei termini stessi teologici, ora usati a Firenze.

([55]) Riportiamo il testo secondo l'edizione critica greco-latina di G. Hofmann S.I., in *CFDS* (*Epistolae pontificiae*, I/2), Roma 1944, pp. 70-71.

([56]) Il motivo principale per cui i Greci ricusavano dire esplicitamente « et ex Filio », sarebbe da ricercarsi nella loro convinzione che, così esprimendosi, i Latini ponevano due principi nella produzione dello Spirito. Cosa davvero strana, addolcita nel Decreto d'Unione dall'inciso « ut aiunt ». E ne dà la ragione il cardinal Giovanni di Torquemada, quando scrive: « Quia difficile fuit hoc ad credendum Latinis; cum... exploratissimum factum fuerit toto in orbe christiano, Latinos semper tenuisse et predicasse spiritum sanctum ex patre et filio non tanquam ex duobus principiis et duabus spirationibus, sed ex uno principio et una spiratione procedere ». Cfr. Em. Candal, S.I., *Apparatus Ioannis de Torquemada super Decretum Florentinum*, in *CFDS* II/1, Roma 1942, p. 30.

Ritengo opportuno, per un chiaro confronto, mettere insieme tutte e due le definizioni conciliari. Eccole:

Lugdunense II (57)

« Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. Hoc professa est hactenus..., hoc firmiter tenet... sacrosancta Romana Ecclesia... ».

Fiorentino (58)

« In nomine igitur sancte trinitatis, patris, filii, et spiritus sancti, hoc sacro universali approbante Florentino concilio, diffinimus, ut hec fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod spiritus sanctus ex patre et filio eternaliter *est, et essentiam suam suumque esse subsistens* habet ex patre *simul* et filio, et *ex utroque* eternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit ».

Tre cose, mi pare, dànno subito nell'occhio. In primo luogo la duplice espressione Fiorentina: « ex Patre et Filio aeternaliter est », « ex utroque aeternaliter procedit », con riferimento alla persona dello Spirito Santo; quasi a voler precludere ai dissidenti ogni pretesto di pensare non all'eterna produzione personale della terza persona nella santa Trinità, ma solamente alla sua manifestazione alle creature. Il Concilio di Lione aveva adoperato soltanto il verbo « procedere » sul quale i foziani tergiversavano, quando lo si diceva dello Spirito rispetto del Figlio.

Sta poi la redazione più breve nel Fiorentino, ma sempre inconfondibile, dell'unicità del principio spirativo Padre e Figlio, rafforzata inoltre dalle particelle « simul » e « ex utroque », prese verosimilmente dai Concili di Toledo.

Si noti infine l'inserimento di quell'inciso della definizione Fiorentina « et essentiam suam suumque esse subsistens », che non a torto si direbbe appositamente aggiunto per ribattere l'oscura teoria, di cui sopra, dell'« ἔκφανσις » eterna dello Spirito Santo, per mezzo del Fi-

---

(57) Denz, 460.

(58) Denz. 691. Testo critico greco-latino in *Epistolae pontificiae* (ediz. G. Hofmann, S.I.), in *CFDS* I/2, Roma 1944, p. 71. Conservo l'ortografia dell'originale, ma è mio il sottolineato di alcune parole. La stessa citazione vale pure per i tre brani copiati appresso del medesimo documento.

glio, già costituita la terza persona nel suo essere divino soltanto dal Padre. Come potrebbe intendersi in tal guisa la processione eterna dello Spirito, se quel che riceve dal Padre e dal Figlio è precisamente l'essenza sua e la propria sussistenza personale?

19. 3) Ma non finisce qui la definizione del diciassettesimo Concilio universale sul dogma della Trinità, poichè seguono immediatamente tre nuove clausole che sbocciano per primo nel Fiorentino, segnando in tal modo un grande progresso nella teologia dei Concili.

La prima di esse così suona: « Declarantes ([59]), quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, *ex patre per filium* procedere spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur filium quoque esse secundum Grecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentie spiritus sancti, sicut et patrem ». E non si può negare che in queste parole si riversa il frutto delle dispute del Concilio con una maggior conoscenza per i Latini della formula orientale e la sua vera valutazione teologica. Di fatto, dal luminoso capitolo sesto dell'Orazione dogmatica Bessaroniana ([60]) poterono ben capire i Latini la profonda intelligenza di moltissimi passi della patristica greca nel senso della Bolla d'Unione che si veniva preparando. Anzi senza bisogno di escludere come apocrifo — secondo il loro primo parere — qualche testo del Damasceno a prima vista sconcertante, giustissimo in realtà ([61]).

Con tutta autorità, pertanto, dichiara la Bolla papale Fiorentina che il *per Filium* dei Padri Greci sta a designare il Figlio, senza ambagi, come causa o principio, insieme al Padre, dello Spirito Santo. Indovinata maniera di esprimersi per rifiutare come contrarie al dogma tutte quelle teorie dei foziani, che dicevamo sopra, la cui tendenza comune si fa consistere nel negare al Figlio la vera mediazione attiva nella processione della terza persona.

20. Segue poi la clausola seconda, quasi a riprova che debba essere il Figlio, lui pure, causa o principio dello Spirito Santo — secondo la diversa terminologia dell'Oriente e dell'Occidente —, to-

---

([59]) Come sopra, ritengo l'ortografia del testo critico. Lo stesso si dica degli altri due brani che seguono.

([60]) Cfr. BESSARION, *Oratio dogmatica* (ediz. Em. CANDAL, S.I.), in *CFDS* VII/1, pp. 24-49.

([61]) Si veda ivi (nn. 46-47, pp. 42-44) tutto il pensiero del Bessarione con le riferenze del DAMASCENO da me raccolte nelle note. Si avverta pure come GIOVANNI DI TORQUEMADA nel suo « *Apparatus* » capì egregiamente tutte le sfumature della soluzione del BESSARIONE (nell'ediz. mia, in *CFDS* II/1, pp. 60-61).

gliendo così di mezzo l'obiezione dei dissidenti — forti tal volta di qualche detto patristico non bene inteso —, quando affermano che solo il Padre è fonte della divintà. « Et quoniam omnia, que patris sunt — dice sanzionando il Decreto —, pater ipse unigenito filio suo gignendo dedit, preter esse patrem; hoc ipsum, quod spiritus sanctus procedit ex filio, ipse filius a patre eternaliter habet, a quo eternaliter etiam genitus est » (62).

Finalmente, si chiude la parte trinitaria del Decreto Fiorentino « pro Graecis » con una terza clausola, conseguenza immediata delle due che precedono. Era doveroso, infatti, frenare con definizione irrefragabile l'inconsistenza delle accuse fatte alla Chiesa di Roma, a causa della cosiddetta aggiunta del « Filioque » al Simbolo di fede. Non è proprio un'aggiunta, vale a dire, qualche cosa sovrapposta e al di fuori dell'ambito della fede, ma soltanto mera *spiegazione* della fede medesima. « Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum *Filioque* veritatis declarande gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam ». E chi non vede che così formulato il pensiero cattolico circa la questione del « Filioque », da lunghi secoli discussa, il Decreto Fiorentino venga a segnare un grande progresso teologico mai raggiunto finora nei Concili precedenti?

* * *

21. Arrivati alla fine delle nostre indagini, dopo aver voluto dare qualche ragguaglio in proposito intorno ai due Concili dell'Unione, si è forse tentati di azzardare una domanda. Un tale accrescimento teologico, nella formulazione del dogma trinitario, potrebbe ancora andare più oltre? Ci pare di sì, ma lasciando con la dovuta riverenza e sommissione la risposta decisiva ai Padri del futuro Concilio Vaticano II — se mai crederanno opportuno occuparsene —, forse non sarà inutile tener conto di qualche idea che ci viene suggerita dal grande Bessarione. Egli, infatti, che tanto s'adoperò a Firenze per dimostrare l'uguaglianza sostanziale della dottrina in ambedue le formule trinitarie, orientale e occidentale, « ex Patre et ex Filio », « ex Patre per Filium », continuò in seguito, fatta già l'Unione, da quel vero teologo ch'egli era, a studiarne fino in fondo tutta la portata; e venne così a concludere della insufficienza di ognuna di dette for-

---

(62) Queste formule, di sapore prettamente agostiniano erano pure comuni ai Padri Greci, le cui citazioni in proposito raccolse il TORQUEMADA nell'*Apparato* suo (nell'ediz. mia, in *CFDS* II/1, p. 63).

mule per esprimere adeguatamente il dogma trinitario. Sarebbe possibile dunque tentare un passo avanti.

Ecco le tappe principali del suo pensiero (63): a) essendo infinite le perfezioni divine, resteranno sempre le parole umane — tutte quante — insufficienti per esprimerle. b) Ora, nella processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio due concetti devono per forza necessariamente mettersi in luce: l'uno, la parità di tutti e due nello spirare; l'altro, che il Figlio così nello spirare come in tutto il resto deve serbare la relazione e l'ordine suo rispetto al Padre. c) Quindi, poichè ciascheduna delle formule proposte non basta a esprimere che uno solo dei due concetti, sarà impotente a indicare tutto quel complesso di verità racchiuso nel mistero trinitario della divina processione della terza persona; giacchè la formula « ex Patre Filioque » denota benissimo l'uguaglianza del Padre e del Figlio, non così però l'ordine fra di loro; e quell'altra « ex Patre per Filium », alla sua volta, designando magnificamente l'ordine delle persone divine è meno adatta per denotare la parità di esse.

Che fare quindi? Ma ecco che presentato così il grande problema dal teologo più profondo fra i Greci del Concilio Fiorentino, egli pure s'arrestò là senz'osare di varcare la soglia per una soluzione. Ci arrestiamo anche noi, ma con la ferma speranza che — se il futuro Concilio vorrà trattare questo punto — lo stesso Spirito Santo, Spirito di verità e d'amore, suggerirà la formula più indicata, e per la salda affermazione del dogma e per agevolare le trattative d'Unione di tutti i cristiani in una sola fede e un solo Signore, Cristo Gesù. « Unus Dominus, una fides » (64).

---

(63) Cfr. Bessarion, *De processione Spiritus Sancti ad Alexium Lascarin* (MG 161, 396 D - 460 A; testo latino dello stesso Bessarione, *ibid.*, 442 D - 444 A). Sotto stampa l'ediz. mia critica in *CFDS* VII/2.

(64) Ephes. IV, 5.

Hubert Jedin
Professore nell'Università di Bonn

IL CONCILIO DI TRENTO

Scopi, svolgimento e risultati

Se si eccettuano i primi quattro Concili Ecumenici da Nicea a Calcedonia, quei quattro Concili che Gregorio Magno ha paragonato ai quattro Vangeli, perchè essi hanno formulato i dogmi fondamentali della Chiesa, quello trinitario e quello cristologico, nessun altro Concilio ha lasciato tracce così profonde nella storia della Chiesa come quello di Trento. Sebastian Merkle, il maestro delle ricerche sulle fonti del Concilio tridentino ha così formulato questo giudizio: « Il Concilio di Trento ha posto in ombra tutti gli altri concili per la sua durata, e ancor più, per la tempestività della sua multiforme attività, per la profondità e la purezza delle sue decisioni dottrinali, per la saggezza delle sue decisioni disciplinari e canoniche, per il numero e la qualità dei dotti che in esso presero la parola, e finalmente per la sua efficacia ». La questione che oggi noi ci poniamo può essere espressa così: per quale motivo il Concilio di Trento ha lasciato dietro di sé così profonde tracce nella storia della Chiesa e, lo possiamo ben affermare, nella storia universale? Noi articoliamo questa questione principale in tre parti:

1) Quali compiti si trovò ad assolvere?
2) Come li ha assolti?
3) Quali problemi ha lasciato ai tempi futuri e a noi?

Le prime due domande concernono il passato, la terza si volge all'avvenire.

I

Se consideriamo globalmente la storia dei diciotto concili ecumenici che hanno preceduto quello di Trento, possiamo costatare che essi, quasi senza eccezione, si trovarono a dover risolvere due problemi: garantire il deposito della fede mediante la denuncia dell'errore, in

una parola formulare ufficialmente il dogma, e stabilire mediante i canoni l'ordine interno della vita ecclesiastica, della struttura giuridica, della liturgia, della disciplina della Chiesa. Come assemblee delle più alte cariche della Chiesa, cioè dei vescovi, essi rappresentarono l'istanza suprema della Chiesa sotto l'aspetto del magistero e della cura pastorale. In questo senso già il Concilio di Nicea aveva condannato l'eresia di Ario, come pure aveva stabilito nei suoi canoni la data della Pasqua, ancor oggi in vigore, e la forma prescritta, ancor oggi valida, della consacrazione episcopale da parte di tre altri vescovi. I concili del medioevo, che furono veri e propri concili papali, perchè i papi li convocarono, li presiedettero e li confermarono, ampliarono, in relazione alla posizione che il papato si era acquistato come regolatore dell'occidente cristiano a partire dalla riforma gregoriana, l'ambito dei loro compiti, Essi decidevano p.e. la tregua di Dio e preparavano la riconquista dei luoghi santi con le crociate, ma oltre a ciò essi regolavano anche i rapporti tra la potestà spirituale e quella temporale, fra Chiesa e Stato. Il quarto concilio lateranense fu ad un tempo concilio ecumenico e assemblea rappresentativa della Repubblica Cristiana.

Su questo sfondo storico possiamo valutare i tre compiti che furono proposti al Concilio di Trento da Paolo III dalla prima convocazione in Mantova (1536) — andata a vuoto — e con le due successive bolle di convocazione del 1942 e del 1544. « Per hac tam sanctum et salutare remedium non solum omnes haereses et errores ex agro Domini extirpandos et christiani populi mores corrigendos, sed et universalem inter fideles pacem componendam et facta sub vexillo salutiferae crucis contra infideles generali expeditione regna et terras nostras ab illis occupata recuperandas » (CT IV 3). Questi sono i tre compiti che furono posti al Concilio di Trento: respindere gli errori e le eresie, migliorare i costumi, cioè riformare la Chiesa, ristabilire la pace fra i popoli cristiani al fine di combattere contro il comune nemico in Oriente. Tutti e tre questi compiti erano estremamente urgenti ed impellenti, poichè la Chiesa si trovava in una delle crisi più difficili che avesse attraversato dalla sua fondazione.

A partire dalla condanna delle quarantun proposizioni di Lutero nella bolla *Exsurge Domine* del 1520, non si era più avuta una decisione ufficiale del supremo magistero sopra la dottrina dei riformatori, sebbene questa dottrina nel frattempo fosse stata già per molti riguardi precisata e ampliata. Il confessore dell'imperatore, Glapion, ha ammesso che egli si era accorto di Lutero soltanto attraverso la lettura

del volumetto sulla Cattività babilonese, che fu pubblicato nello stesso anno 1520. Il « De servo arbitrio » (1525) diretto contro Erasmo fece apparire chiaramente le linee della teodicea di Lutero. E frattanto le professioni di fede dei protestanti, in prima linea la Confessione Augustana (1530), avevano dato la base dogmatica al movimento luterano e le premesse per il suo consolidamento e per l'organizzazione delle « Chiese territoriali » e del « Governo ecclesiastico cittadino ». La teologia controversista cattolica si preoccupò di indicare gli errori dei riformatori e di respingerli e di fissare così i confini che dividevano la nuova dottrina da quella tradizionale. Ma l'*Enchiridion* di Eck e le « Controversie » di Pighius erano teologia, non magistero ecclesiastico. Quando dopo il 1530 si moltiplicarono i casi di predicatori italiani infetti da idee luterane, ci si accorse con spavento che mancavano solidi criteri per il giudizio. Che cosa era teologumeno, la cui discussione poteva essere libera, e che cosa invece era da ritenersi come sicura e inderogabile dottrina della Chiesa ? Oppure tutta la lotta si riduceva ad una bega fra teologi, come ritenevano molti laici e come ad esempio anche Erasmo aveva pensato, almeno all'inizio ?

La riforma della Chiesa era da tre secoli l'istanza principale che aveva reiteratamente preoccupato anche e soprattutto i concili a partire dal secondo di Lione, in occasione del quale Gregorio X, per la prima volta, aveva chiesto ai vescovi e ai superiori degli ordini religiosi delle proposte di riforma. Ma essa non era mai stata realizzata, neanche dai cosidetti concili di riforma del XV secolo di Costanza e Basilea, i quali avevano ritenuto che il rimedio efficace fosse una riforma costituzionale consistente nella limitazione del potere papale mediante concili generali celebrati periodicamente. Ma nel XV secolo le cose non erano affatto migliorate, al contrario eran divenute peggiori, non ultimo motivo lo sviluppo del fiscalismo papale, che doveva soddisfare alle grandi necessità finanziarie dei papi del Rinascimento.

Ma fra questa riforma, sia pure *in capite et membris* come si usava dire, e la « riforma di Lutero » esisteva una differenza essenziale. I riformatori della Chiesa del tardo medioevo avevano voluto attuare il rinnovamento interiore della Chiesa sempre attraverso un richiamo alla verità e alla grazia, che erano state affidate ad essa dal suo fondatore. Ma essi avevano posto in discussione la base dottrinale della Chiesa e la sua autorità, fatta eccezione per pochissimi senza seguito. Ma ora le cose erano mutate. Se si scorre lo scritto di Lutero indirizzato alla nobiltà tedesca, si avverte immediatamente che questo « miglioramento dello stato del cristiano » parte da un'altra base dottrinale: esso rappresenta veramente il marchio caratteristico della « ri-

forma » luterana, la quale si distingue dai movimenti di riforma del tardo medioevo, in quanto per essa il mutamento della dottrina, e più esattamente il ritorno a quella che era ritenuta la pura dottrina del Vangelo, costituisce la premessa di ogni riforma efficace. I laici, e cioè il potere temporale, può e deve occuparsi della riforma, perchè esso è autorizzato a ciò in base al sacerdozio universale, in quanto non vi è alcun sacerdozio particolare nè alcuna gerarchia di diritto divino. Sorge così quella ambivalenza tanto pericolosa del concetto di Riforma, che procaccia alla nuova dottrina molti seguaci e discredita i difensori della « vecchia Chiesa », contrari alla riforma di Lutero, considerati come oppositori di rinascita ed efficace riforma della Chiesa.

Quale dei due compiti era più importante? E' difficile da stabilirsi poichè essi erano strettamente e reciprocamente interdipendenti. Così, fedeli seguaci della Chiesa come il duca Giorgio di Sassonia e il re Ferdinando I, erano fermamente convinti che la priorità spettasse alla riforma della Chiesa, poichè essa, seriamente attuata, avrebbe tolto il vento in poppa al movimento di apostasia. Per il papa e la curia il compito relativo alla definizione dogmatica stava sempre al primo posto perchè essi — come abbiamo osservato — si erano accorti che una delimitazione dogmatica del patrimonio della fede cattolica, cioè la ripresa di coscienza della Chiesa dei propri valori religiosi, costituiva la premessa di ogni rinnovamento interno.

L'avviamento della pace fra i popoli cristiani, per quanto potesse essere importante anche soltanto in relazione alla riunione del Concilio, lo lasciamo temporaneamente in disparte e ci rivolgiamo alla seconda e più importante delle nostre domande: come ha assolto il Concilio di Trento i suoi due compiti principali?

II

Giunse troppo tardi? Ho già trattato nel primo volume della mia Storia del Concilio di Trento i motivi che hanno impedito la realizzazione di un Concilio generale che era stato sempre reiteratamente richiesto a partire dalla Dieta di Norimberga. Essi furono sul piano della politica mondiale, l'opposizione fra Carlo V e Francesco I, il timore dei papi per una riviviscenza del conciliarismo, che aveva causato al Concilio di Basilea l'ultimo scisma della storia dei papi, e in Clemente VII anche motivi personali, non ultimo il contrasto di due opposte concezioni circa la sfioritura e l'autorità del Concilio. Quando i protestanti chiedevano « un libero concilio cristiano in terra tede-

sca », in questo caso « libero » significava per essi « libero dal papa », cioè esclusione del papa dalla convocazione e dalla direzione del concilio e sottomissione all'autorità del concilio stesso. Per « cristiano » essi intendevano sia la partecipazione con parità di diritti del potere civile al Concilio, sia anche l'adozione del principio protestante della « sola Scrittura » come unico criterio per giudicare la dottrina. Sotto tale atteggiamento si nascondeva il rifiuto del magistero infallibile. Essi infine chiedevano, richiamandosi alla prassi dei concili antichi, che avevano sempre avuto luogo nel territorio di origine delle lotte dottrinali, un concilio in terra tedesca e cioè sul territorio dell'impero. Su questa questione si è andati loro incontro: la Città di Trento apparteneva all'impero, ma, già allora, era una città per tre quarti italiana.

Rimasero però gli altri contrasti fondamentali ed essi rappresentano la causa più profonda per cui il Concilio non ha ristabilito l'unità della Chiesa, poichè esso non li poteva comporre: la frattura era ormai una realtà storica, quando il 13 dicembre 1545 le campane del duomo di Trento suonavano a festa per la seduta d'apertura. Il Concilio venne troppo tardi per impedire la divisione, ma giunse ancora in tempo per iniziare il suo rinnovamento, la riforma cattolica. Prima di valutare questa attività, è necessario richiamare un'osservazione preliminare di carattere storico, che non è soltanto un'incidentale glossa marginale.

Il Concilio di Trento fu sin dal suo inizio un avvenimento altamente politico, punto di incontro e campo di prova delle forze politiche di tutta l'Europa. Esso non poteva risolvere i suoi compiti ecclesiastici nel vuoto stratosferico; al contrario era sotto l'aspra pressione della grande politica del papato e delle potenze secolari che erano rappresentate a Trento da ambasciatori. E questi inviati, fra i quali si trovavano personalità così eminenti come il grande raccoglitore di manoscritti Diego de Mendoza e l'irruente conte di Luna, non si limitavano al ruolo di osservatori, ma intervenivano con forza nello svolgimento del Concilio, reclamavano presso i legali e tenevano stretto contatto con i vescovi nel senso e in vista degli scopi politici dei loro padroni. La loro presenza a Trento corrispondeva ancora alla concezione medioevale del Concilio generale inteso come assemblea rappresentativa della cristianità, essa era desiderata e favorita dai papi per elevare il prestigio del concilio; ciò avvenne per l'ultima volta nella storia dei concili, in quanto le potenze secolari non furono più invitate al Concilio Vaticano.

I primi due periodi del Concilio dal 1545 al 1547 e dal 1551 al 1552, e fra di essi l'episodio bolognese, costituivano una parte essen-

ziale di quel grande piano per il superamento della divisione della Chiesa e insieme del particolarismo nell'Impero, sul quale si erano accordati nell'estate del 1545 Carlo V e Paolo VII: in una prima fase distruzione della potenza militare della Lega di Smalcalda, che da protettrice dei novatori era divenuta uno stato nello stato, poi partecipazione dei protestanti sino allora renitenti (essi avevano infatti respinto tutti gli inviti ad intervenire ad essi indirizzati) al Concilio generale di Trento e quindi giudizio di ultima istanza sulla loro dottrina, finalmente l'esecuzione dei decreti. Come è noto Carlo V raggiunse il primo scopo, riportando una completa vittoria nella guerra Smalcaldica; il secondo, e cioè la partecipazione dei protestanti al Concilio, fu realizzato solo dopo un lungo giro: proprio nel momento della vittoria la traslazione del Concilio a Bologna (11 marzo 1547) veniva ad attraversare i piani dell'imperatore. La sua richiesta a Paolo III di ritrasferire il Concilio nella città che era stata originariamente convenuta, cioè Trento, non fu esaudita. Solo dopo aver perduto quattro anni Giulio III ve lo trasferì di nuovo. E in Trento, accanto ad un maggior numero di vescovi tedeschi, comparvero i rappresentanti degli stati protestanti dell'impero (Brandenburgo, Württemberg, Strasburgo, Sassonia), ma non si ebbero vere e proprie trattative per l'unione. Il piano venne frustrato completamente da un grave contraccolpo militare, la rivolta contro l'imperatore da parte di Maurizio di Sassonia alleatosi con la Francia. Quando il Concilio fu sospeso nella primavera del 1552 l'insuccesso era notorio e il riconoscimento giuridico dei protestanti con il trattato di Passavia era imminente.

Il terzo periodo del Concilio (1562-63) realizzatosi grazie a Pio IV non era più rivolto, in prima linea, alla Germania, ma bensì alla Francia, che a partire dalla morte di Enrico II, sotto la reggenza di Caterina de' Medici versava nel gravissimo pericolo di divenire calvinista. Per la prima volta in questo terzo periodo la Francia, già principale sostenitrice dell'idea conciliare, fu, accanto all'Italia e alla Spagna, fortemente rappresentata; e proprio questa differente composizione contribuì a produrre entrambe le crisi che il Concilio dovette attraversare. Soltanto grazie all'intervento di un grande diplomatico, il cardinal Morone, nella primavera del 1563 fu possibile evitare la minacciosa intromissione delle grandi potenze cattoliche (dell'imperatore, di Filippo II, della Francia), rimettere in azione il Concilio, che si era diviso in due partiti e condurlo felicemente in porto.

Mi devo limitare a queste linee senza dubbio troppo schematiche per gli storici qui presenti per riservare tempo sufficiente per quello schizzo dell'attività ecclesiastica del Concilio, che loro aspettano da me.

Nonostante il lungo periodo occorso per metterlo in moto, la

preparazione del Concilio era stata del tutto insufficiente. I tre legati papali, il canonista Del Monte, che più tardi divenne Giulio III, l'erudito cultore di studi patristici Cervini, che divenne poi Marcello II, e l'inglese Pole non avevano fra le loro carte nè un programma ben definito per la discussione, nè un regolamento di lavoro. Occorsero dei mesi prima che il Concilio potesse mettersi in moto. La decisione del ventidue gennaio 1546 di trattare parallelamente i due compiti del concilio, cioè il dogma e la riforma, fu disapprovata a Roma, dove si voleva dare la precedenza al dogma nei confronti della riforma; essa rimase tuttavia normativa per tutta la durata del Concilio. A poco a poco si precisò anche il regolamento dei lavori: congregazioni preliminari di teologi all'inizio di ogni dibattito sul dogma, nelle quali i teologi conciliari, che non avevano diritto al voto e che nella loro maggioranza erano Mendicanti, trattavano i temi formulati dai legati; congregazioni generali dei partecipanti aventi diritto di voto, vescovi e superiori di ordini, e *non*, come nei concili dell'alto e basso medioevo, anche dei procuratori dei capitoli e delle università; infine pubblicazione dei decreti, redatti per lo più da Commissioni e approvati dal plenum nelle sessioni che furono celebrate sempre nella cattedrale di S. Vigilio ed in cui si votò per teste e non, come al Concilio di Costanza, per nazioni.

Dopo questo periodo di avviamento il Concilio, senza lasciarsi influenzare dal corso della guerra Smalcaldica e dai tentativi di rallentamento del partito imperiale, andò per la sua strada nel delineare autoritativamente la dottrina cattolica nei confronti di quella dei Protestanti. Facciano attenzione sin da ora a questa espressione sulla quale dovrò ritornare ancora. Al principio protestante della sola Scrittura viene opposto il principio cattolico della tradizione, cioè Scrittura e tradizione come fonti della Fede. Il decreto sul peccato originale fissa l'antropologia teologica sia nei confronti del pelagianesimo che della dottrina di Lutero sulla concupiscenza, intesa come permanenza del peccato originale. Seguì, dopo un intenso lavoro di sei mesi, il famoso decreto della sesta sessione sulla giustificazione, la cui quintessenza si può riassumere in tre punti: la giustificazione come frutto della grazia in tutto il suo processo (e con ciò soddisfazione al motivo genuinamente religioso di Lutero); elevazione soprannaturale, ontologica della natura, quindi un far giusto e non una dichiarazione di giustizia; cooperazione del libero arbitrio nella preparazione della giustificazione e nella sua conservazione e quindi possibilità del merito.

Il decreto sulla giustificazione presenta una novità. Esso completa i trentatrè canoni, in cui gli errori vengono colpiti con l'anatema, con una « doctrina », cioè con una positiva esposizione della

dottrina cattolica in sedici capitoli. Non vi può essere dubbio sul motivo dell'innovazione: essa apparve necessaria per la stessa ragione che impose una netta delimitazione nei confronti dell'errore: l'insegnamento dottrinale della Chiesa nella predicazione e nella catechesi popolare aveva bisogno di una formulazione positiva della dottrina cattolica, perchè predicatori e catechisti sapessero con quali parole dovevano spiegare il mistero della giustificazione — che resta pur sempre un mistero. Non soltanto per la giustificazione, ma anche per gli altri punti nevralgici delle controversie, l'Eucaristia, la Penitenza e il Sacrificio della Messa, il Concilio ha aggiunto ai propri canoni una « doctrina », ma il procedimento della sua formazione — essa fu spesso formulata all'ultimo momento — insegna in modo indubitabile che i canoni costituiscono il nervo delle definizioni, dato di fatto che deve essere tenuto presente nell'interpretazione.

Il teologo protestante di Bonn. Bizer, ultimamente nel suo volume « Fides ex audito » ha voluto dimostrare che il nuovo concetto del Sacramento (soltanto la fede agisce nel sacramento) è il cambiamento decisivo nell'evoluzione di Lutero come riformatore. Contro un tale concetto del sacramento il concilio nella settima sessione doveva elaborare il concetto del « signum efficax » e fissare in sette il numero dei sacramenti. Esso è poi passato a trattare tutti e sette i Sacramenti uno ad uno ed ha sottolineato soprattutto le rispettive differenze dottrinali a proposito dell'Eucaristia e della Penitenza, che furono presi in esame nel secondo periodo: transustanziazione e quindi effettiva e duratura presenza del Cristo; carattere giudiziale dell'assoluzione e necessità della soddisfazione. L'Ordine Sacro e il Matrimonio furono trattati soltanto nell'ultimo periodo ed in particolar modo nella XXII sessione del 17 settembre 1562 fu approvato il decreto sulla Messa; esso è, con quello sulla giustificazione, il più importante di tutte le decisioni dottrinali tridentine. La lotta contro la Messa era divenuta quasi il vessillo della innovazione religiosa e Lutero l'aveva definita negli articoli smalcaldici « il più grande e spaventoso delitto ». Il Concilio difese il carattere sacrificale della Messa e fissò l'unità del sacrificio neotestamentario (*eadem hostia, idem offerens*) e insieme col suo carattere di *repraesentatio, memoria* e *applicatio*.

Ma il Concilio, come viene spesso asserito, non ha fatto altro che trasformare in dogmi opinioni dottrinali scolastiche? Gli autori dei decreti tridentini hanno conosciuto di prima mano la dottrina dei riformatori — e non solo dai libri controversistici —, e ne hanno veramente compreso il contenuto religioso e le istanze essenziali? Sono domande difficili, alle quali è quasi impossibile rispondere in breve. Questo tuttavia deve essere detto: i Padri ed i teologi del Concilio

non hanno preso il loro lavoro alla leggera; essi non sono affatto così pedissequamente dipendenti dalla terminologia scolastica e tanto meno dalla teologia controversista, come si è creduto. Teologi autorevoli come Seripando, Domingo Soto e Alfonso de Castro hanno conosciuto le dottrine di Lutero e Calvino non solo di seconda mano, ma direttamente alle fonti. Che questa constatazione non sia valida per tutti i partecipanti (come Alberigo ha dimostrato per il primo periodo) non diminuisce in alcun modo l'autorità delle decisioni; le cose non sono andate diversamente in nessun altro Concilio.

Ha assolto il Concilio il suo secondo compito principale, cioè la riforma della Chiesa? Paolo Sarpi, il suo critico più accanito, lo ha negato assolutamente. Per lui Trento non ha portato una *reformatio,* ma una *de-formatio.* Questo giudizio globale non ha per sé bisogno di essere confutato. Ma non si è ancora saputo molto, quando un canonista ha stabilito che il Concilio ha mutato il vigente diritto canonico in 150 punti, poichè questa cifra non ci dice nulla sugli impulsi che dal Concilio sono partiti per l'intimo rinnovamento della Chiesa. Si giunge un pochino più avanti se si prende l'edizione dei decreti tridentini del Richter, che dà anche una scelta delle successive decisioni della Congregazione del Concilio. Allora si può stabilire che la massima parte di tali decisioni, in cui si manifesta il significato pratico dei decreti, si riallaccia alle riforme dell'ultimo periodo conciliare le quali furono prese nelle ultime tre sessioni del Concilio (XXIII-XXV), celebrate nell'estate e nell'autunno del 1563 sotto la presidenza del card. Morone. L'opera riformatrice del Morone, alla cui formulazione ha preso parte decisiva, secondo le recenti ricerche di Paolo Prodi, il Paleotti, successivamente cardinale, rappresenta uno studiato compromesso fra le richieste di riforma delle nazioni, che erano state raccolte in memoriali presentati al Concilio (dal partito italiano di riforma, dagli spagnoli, dai francesi e dall'imperatore), e la tradizione della curia romana. Alla luce della storia dei Concili ciò significa che il Concilio di Trento ha sì tenuto presente in parte le esigenze nazionali di riforma, ma non si è impicciato nella soluzione per mezzo di concordati nazionali come il Concilio di Costanza; che esso non si è impegnato quanto il Concilio di Basilea nella riforma della Curia romana ed ha scongiurato così un inevitabile conflitto tra papa e concilio; ma anche che esso, contrariamente al Concilio V Lateranense, non si è attardato sui sintomi della malattia, ma è giunto alle radici di essa.

Si può forse illustrare con tre esempi dove si trovassero le origini del male e da quali concetti fondamentali scaturissero i mezzi per il risanamento.

Nessun articolo di riforma è stato più violentemente dibattuto al Concilio dell'obbligo di residenza dei vescovi e dei parroci. Ma non è la cosa più naturale del mondo che un vescovo amministri personalmente la sua diocesi ed un parroco la sua parrocchia, che essi personalmente si preoccupino come pastori dei loro fedeli? No, non era affatto naturale alla fine del medioevo. Carica e prebende, ufficio e beneficio, erano spesso considerati indipendenti fra loro. Nessuno poteva seriamente negare che tutto questo sistema vicariale fosse nocivo per la cua d'anime. Ma come poteva questo spaventoso abuso essere eliminato? Con la minaccia di dure pene? Il primo decreto sul dovere della residenza, che fu approvato contemporaneamente a quello sulla giustificazione all'inizio del 1547, si dimostrò inefficace. Nel 1562 si vide chiaramente che esso doveva essere ripreso e approfondito. Una forte minoranza considerava come mezzo di risanamento la dichiarazione che l'obbligo di residenza fosse un precetto di diritto divino e quindi non dispensabile neppure dal papa. Il partito curiale degli zelanti, sotto la guida del card. Simonetta, vide in questa richiesta un attacco al primato papale. Pio IV si mise dalla loro parte e sconfessò i legati Gonzaga e Seripando. Fu Morone a portare in porto il secondo decreto sulla residenza che rinunciava allo *jus* divino, ma tuttavia si ispirava a criteri più severi. Ma fu forse ancora più importante la eliminazione almeno parziale degli *impedimenta residentiae,* quelle limitazioni della libertà d'iniziativa giurisdizionale dei vescovi, che impedivano un proficuo lavoro anche ai più zelanti: deppertutto dove si trattava degli interessi della cura d'anime, i vescovi ottennero, come delegati apostolici, autorità sugli ordini esenti e sui capitoli, il diritto di visita, il controllo sulle parrocchie incorporate, sulla predicazione anche degli ordini religiosi esenti; i sinodi provinciali e diocesani furono trasformati in strumenti della riforma ecclesiastica. Dietro i molti decreti che si occuparono dell'ufficio e dell'azione dei vescovi, si scorge il nuovo — in realtà antico —ideale del buon pastore, che delineato, nella letteratura e soprattutto vissuto da vescovi eccellenti, immette un nuovo spirito nelle leggi. Commisurate a questo ideale, le leggi apparivano per molti aspetti sbiadite e insufficienti; da ciò il duro giudizio dell'arcivescovo di Braga, molto vicino a S. Carlo Borromeo, sopra il canone relativo ai vescovi: *pessimus est, cum nihil in eo statuatur nisi frigide* (CT IX, 1047, 24-11-1563). Un ideale non può racchiudersi in una legge, ma era già un grande progresso che su tutti i decreti stesse scritto in lettere d'oro la massima: *Salus animarum suprema lex esto.*

Il secondo esempio, col quale io desidererei illustrare lo spirito delle riforme tridentine è il celebre decreto della XXIII sessione sui

seminari. Il capitolo stereotipo degli statuti sinodali del basso medioevo « De vita et moribus clericorum » non aveva mutato in nulla il livello morale e il grado di formazione del clero. Non esistevano delle norme fisse, e soprattutto non v'era alcuna istituzione per la formazione dei futuri sacerdoti. Il Concilio ha creduto all'inizio di poter eliminare questo grave inconveniente attraverso la ripresa di un canone già da tempo esistente e cioè del canone del quarto concilio lateranense (sessione V) relativo all'impiego degli insegnamenti di grammatica e di teologia presso le cattedrali. Più tardi esso si è accorto che questa misura era insufficiente e non più corrispondente ai tempi, e ha ordinato ai vescovi, sull'esempio dello spagnolo Talavera, dell'italiano Giberti ed innanzitutto dell'inglese Pole, la creazione di seminari per la formazione ascetica e teologica dei futuri sacerdoti. Ciò era naturalmente più facile a dirsi che a farsi. Noi sappiamo con quanta lentezza ed esitazione il decreto relativo ai seminari fu realizzato. Neppure il seminario tridentino rappresenta una soluzione ideale; esso è una soluzione di emergenza che tuttavia era proporzionata alle possibilità effettive di allora. Non era affatto intenzione del Concilio di contrapporre i seminari alle università e alle loro facoltà teologiche.

Un terzo esempio, è il decreto *Tam etsi* sul matrimonio della sessione XXIV, che fa dipendere la validità del matrimonio dalla prescritta forma della celebrazione dinanzi al parroco e a due o tre testimoni, e dichiara invalido, nonostante notevoli riserve teologiche, il matrimonio clandestino sino allora proibito ma valido. Che il matrimonio non sia, come aveva detto Lutero, una cosa semplicemente temporale (« weltlich Ding »), ma un sacramento, si poteva leggere nel decreto dogmatico concernente il matrimonio. Il decreto *Tam etsi* trasse il matrimonio più fortemente di quanto non lo fosse stato fino allora, nella sfera giuridica della Chiesa e lo ancorò nei registri matrimoniali attraverso la fissazione scritta del mutuo consenso. Esso ci fa rilevare ancora una volta quanto fortemente il Concilio di Trento — come quasi tutti i Concili ecumenici — sia ancora vivo oggi giorno, nella nostra vita quotidiana.

Quasi tre esempi possono bastare. L'opera riformatrice di Trento — dobbiamo tenerlo presente — non è una soluzione radicale delle grandi istanze di riforma, come erano state prospettate da taluni pionieri del movimento riformatore cattolico, quali ad esempio gli autori del celebre *Consilium de emendanda Ecclesia*. Si tratta di un compromesso, ma proprio di un compromesso realizzabile. Qualche elemento si può criticare, qualche altro vi manca, ma non è un lavoro rappezzato. Antistorica è soltanto l'immagine che spesso si incontra,

e cioè che i decreti tridentini di riforma avrebbero avviato per così dire automaticamente il rinnovamento della Chiesa.

In effetti, se essi si tramutarono in vita e realtà, ciò è da attribuirsi a merito dei papi riformatori della fine del XVI secolo, che appoggiarono completamente i decreti, ne curarono l'attuazione e con ciò hanno assicurato al Concilio la sua efficacia sul piano storico. I decreti di riforma del V Concilio Lateranense erano stati cattivi? No! Ma essi rimasero, salvo rare eccezioni, lettera morta. Al contrario, i decreti tridentini divennero l'insegna che il papato rinnovato portò innanzi a sè nell'epoca della riforma cattolica e della controriforma e sotto cui in pochi decenni, con meraviglia del mondo, riguadagnò quella autorità religiosa e morale che si era diminuita a partire dall'alto medioevo.

Pio IV confermò i decreti senza togliere e modificare nulla e ciò in aperto contrasto con circoli curiali molto influenti. Egli inviò le edizioni ufficiali, che uscirono dall'officina di Paolo Manuzio, non soltanto in tutti i paesi d'Europa (in Germania attraverso S. Pietro Canisio), ma letteralmente sino ai confini della terra, sin nel Messico e nel Congo. Una breve sintesi delle decisioni dogmatiche, la *professio fidei tridentina,* fu prescritta agli insegnanti di teologia e ai parroci. I papi si assunsero il completamento dei lavori relativi all'indice dei libri proibiti, alla riforma dei libri liturgici e in prima linea del breviario e del messale, iniziati ma non portati a termine dal Concilio. Essi riformarono la burocrazia curiale, da cui il Concilio si era coscientemente tenuto lontano, la Penitenzieria e la Rota. Sisto V modernizzò l'organizzazione della Curia, mediante la fondazione delle Congregazioni cardinalizie e Clemente VIII pubblicò la revisione della Volgata. Si può dire che proprio l'attuazione e il completamento dei decreti tridentini da parte dei papi ha garantito la loro efficacia attraverso tre secoli. Senza dubbio non è da sottovalutare l'esemplare attività di santi vescovi e pastori, in prima linea S. Carlo Borromeo a Milano, la cui importanza per il Concilio non si trova, come è detto nel secondo notturno della sua festa, nella collaborazione alla conclusione del Concilio, ma proprio nel luminoso esempio della sua attuazione.

Prima di passare alla terza questione, vorrei ancora brevemente occuparmi di due critiche, che sono state sollevate sin dall'inizio contro il Concilio: che esso non sia stato effettivamente universale ed ecumenico e neppure libero. La migliore risposta alla prima critica viene da uno sguardo alla carta confessionale dell'Europa nel XVI secolo. Quando il Concilio di Trento si riunì solo l'Italia, la Spagna

e il Portogallo erano paesi indiscutibilmente cattolici; l'Inghilterra e la Scandinavia si erano separate da Roma; la Germania e la Svizzera, ma anche l'Ungheria e la Polonia erano in gran parte protestanti, in Francia il calvinismo guadagnava minacciosamente terreno. Così è avvenuto che i vescovi ed i teologi dei popoli latini ebbero il sopravvento al Concilio. Al ristretto numero di presenze all'inizio (meno di cento aventi diritto al voto) si oppone la cifra, imponente in paragone ad altri concili, di centoottantatre aventi diritto di voto nella seduta conclusiva. Ma si vede da queste cifre quanto spaventosa fosse la scissione dell'unità della Chiesa.

Non prendo alla leggera neppure la seconda critica. Si sa il *bon mot* di un francese durante il Concilio, che lo Spirito Santo giungesse a Trento nella valigia del corriere romano. Da quando siamo in possesso della corrispondenza dei legati conciliari con Roma (nei due volumi di lettere del CT e nella raccolta di lettere in quattro volumi dell'Istituto austriaco), siamo in grado di distinguere il vero dal falso e dalle esagerazioni. Fatto è che i legati si sentivano tenuti a seguire le istruzioni del papa ed agivano secondo esse; il papa era il vero capo del Concilio; ma il legame non era un incatenamento, come dimostrano, ad esempio, la traslazione a Bologna, avvenuta sotto Paolo III senza che egli lo sapesse e lo volesse, ma principalmente il comportamento autonomo di Morone sotto Pio IV; naturalmente la premessa era che i legati godessero la piena fiducia del papa. Lamentele occasionali dei partecipanti al Concilio circa la mancanza di libertà furono piuttosto espressione del malcontento nei confronti della politica dei vari legati, che prove di una effettiva mancanza di libertà. I presidenti del Concilio furono sempre coscienti del fatto che la libertà di parola e di voto costituiva la premessa indispensabile per rendere vincolanti i decreti conciliari. *Feram semper libere loquentes,* aveva detto una volta Del Monte; ma molto più convincente di una simile frase è il fatto che in tutti i periodi vi è stata nel Concilio una opposizione. Dove è possibile una vera opposizione, là vi è anche libertà. Non sono certamente mancati nel corso delle discussioni tentativi di influenza da parte della Curia e da parte del potere politico. A questo riguardo abbiamo una bella testimonianza che si era ben coscienti che la libertà non è mai un puro regalo, ma deve essere difesa e sempre di nuovo acquistata. Quando all'inizio del 1563 Cosimo I di Firenze — che con ciò voleva offrire un servigio al papa — intimò al vescovo di Fiesole di abbandonare il suo comportamento di opposizione, questi scrisse (21-1-1563): « Ho espresso il mio parere secondo la mia coscienza; non posso cam-

biarlo anche se per questo dovessi sacrificare la mia vita. Sono devoto al Papa e ubbidiente a voi, mio duca, in tutte le cose temporali, ma stimo troppo la salute della mia anima per poter votare al Concilio contro la mia migliore convinzione ».

III

Parlo non come panegirista e apologeta del Concilio di Trento, ma come storico. Per questo mi sento obbligato ad esporre non soltanto quanto il Concilio di Trento ha fatto, ma anche a quello che non ha fatto, cioè ad attirare l'attenzione sulle lacune, che possono riscontrarsi nella sua opera, e sui suoi limiti.

Nelle bolle di convocazione era stato affidato al Concilio, oltre la condanna delle eresie e la riforma della Chiesa, anche un terzo compito: di avviare la pace nella cristianità e l'unione dei popoli cristiani contro il comune nemico in oriente, i Turchi, i quali allora (1529) si erano spinti sin sotto a Vienna. A questo terzo compito il Concilio non ha mai posto mano. Il paese più popoloso e lo stato nazionale più potente d'Europa, la Francia, era già da lungo tempo in buoni rapporti con Solimano il Magnifico. Il timore di Enrico VIII che al Concilio potesse formarsi una grande lega anti-inglese, era infondato. Il Concilio non osò neppure porre nel suo programma la cosiddetta « riforma dei principi », il che avrebbe significato respingere le interferenze del potere temporale nella sfera spirituale, a proposito delle quali erano state presentate numerose lamentele da parte dei vescovi (in prima linea del Regno di Napoli e della Francia). Sopra i motivi di ciò non può sussistere alcun dubbio: la Chiesa aveva bisogno dell'appoggio del braccio secolare per difendersi dal protestantesimo; essa doveva far assegnamento sull'aiuto degli stati. Certamente coll'appoggiarsi ai principi, essa diede la via libera allo svilupparsi dell'assolutismo dell'epoca confessionale; coll'andare del tempo essi si trasformarono da aiuto in padrone.

Sotto la rinuncia all'attuazione della pace e della riforma dei principi si nascondeva un fatto di grande portata per la storia dei Concili. Dopo lo scisma protestante, il Concilio Ecumenico non poteva più essere contemporaneamente una assemblea dell'intera cristianità, spiritualmente e temporalmente come era stato il IV Concilio Lateranense o ancora il Concilio di Costanza. Il Concilio di Trento fu un atto eminentemente ecclesiastico, in cui la Chiesa si attenne ai suoi compiti religiosi più urgenti per conservare, attraverso una esatta determinazione della fede cattolica e attraverso la riforma della vita eccle-

siastica, il patrimonio spirituale della Chiesa. Il Concilio fissò i suoi scopi in maniera più limitata che non i grandi concili del Medioevo, costrettovi dal fatto che la base comune, la cristianità indivisa, non esisteva più.

Abbiamo già parlato del carattere di compromesso dell'opera di riforma. Dobbiamo dire ancora una parola sulla portata delle definizioni dogmatiche. La loro funzione essenziale consisteva nel tracciare i confini del contenuto della fede cattolica nei confronti della dottrina protestante. Ma non si può negare che il Concilio non ha potuto tracciare la linea di confine in tutta la sua lunghezza. Il punto più combattuto dall'inizio della scissione, la dottrina sul primato papale, non è stato espressamente definito per il solo motivo che l'opposizione da parte di gallicani ed episcopalisti era troppo forte e lo sviluppo teologico della dottrina su questo punto non aveva ancora raggiunto la necessaria maturazione. Soltanto tre secoli più tardi il Concilio Vaticano ha colmato questa lacuna, ma anche esso non ha potuto chiuderla completamente. In trentacinque anni che io mi occupo di storia della riforma sono giunto alla convinzione che la fossa più profonda che ci divide dai protestanti non è la dottrina della giustificazione ma il concetto di Chiesa, intesa non soltanto nella sua struttura gerarchica, ma nella sua intima natura, in quanto portatrice di verità e di grazia, in quanto suprema autorità dottrinale e depositaria del ministero. Il Tridentino fornisce a questo riguardo degli elementi essenziali nel decreto sulla Scrittura e la tradizione, sull'Ordine e sulla Messa e sui Sacramenti; ma questi elementi non sono riuniti in un sistema. Forse è riservato al nostro tempo, il tempo della Chiesa, di compiere il passo in avanti.

Se ci vien fatto di pensare al prossimo Concilio Ecumenico, si solleva ancora un altro problema: il Concilio Tridentino non costituisce il più grande impedimento per la riunione dei cristiani separati?

Non ha approfondito la divisione, invece di eliminarla?

E' ormai chiaro, attraverso quanto abbiamo detto, che esso non poteva essere un concilio di unione: quando si aprì, la scissione era ormai una realtà storica. Ma con questa constatazione non si è ancora data una risposta alla nostra domanda. Era realmente necessario tracciare la linea di separazione in modo così netto?

Nel dialogo ecumenico del presente partiamo, e a ragione, dal comune possesso della fede che ci unisce: dalla fede in Cristo, nella parola di Dio e nel sacramento. Si può essere senz'altro d'accordo con Lortz quando dice: « che il Concilio Tridentino non ha prestato particolare attenzione a quanto di cattolico v'era nella riforma »

(*Trierer Theologische Zeitschrift* 1959, 11). Ma è una critica giustificata? A me non pare. Non saprei come il Concilio avrebbe potuto procedere in maniera differente, se esso non voleva rinunciare alla sua alta missione, quella d'essere tutore della verità, e tollerare una serie di errori riguardanti la fede misti, è vero, con verità. Rispetto all'incertezza diffusa in questioni di fede, era stretto dovere del Concilio di separare la coscienza della fede cattolica dalla protestante. Questa delimitazione è ancora oggi così poco superata come lo era ai tempi di Bossuet, il quale alla sospensione o revisione del Tridentino proposta da Leibniz, rispondeva con la domanda: « Che cosa vi serve in ultima analisi la sospensione del Tridentino? Si dovrà credere non ostante ciò alla transustanziazione, al sacrificio, al diritto divino del primato, alla preghiera diretta ai santi e per i defunti, poichè tutto ciò fu definito nei concili precedenti ».

Giunti alla conclusione, ci proponiamo ancora una volta la questione dalla quale siamo partiti: perchè il Concilio di Trento ha lasciato tracce così profonde nella storia della Chiesa?

E' ormai conosciuta la mia risposta: poichè esso ha assolto i suoi compiti essenziali, la definizione della fede cattolica nei confronti del protestantesimo e la riforma interna della Chiesa. Ma a questa risposta manca ancora qualcosa. Il Concilio di Trento non avrebbe mai potuto esercitare la prodigiosa influenza che possiamo constatare, se una viva autorità, il papato, non si fosse impegnato con tutte le sue forze per l'esecuzione dei decreti conciliari. *Littera mortificat, spiritus vivificat!* I decreti sarebbero restati lettera morta, se non li avesse vivificati lo spirito, se cioè sia il volere dei papi che la forza dell'esempio dei santi, da Carlo Borromeo e Filippo Neri sino a Teresa d'Avila, Pietro Canisio e Francesco di Sales non li avessero resi vitali.

Ogni Concilio è contemporaneamente opera dell'uomo e di Dio. In quanto opera dell'uomo porta tracce dell'umano, non è perfetto sotto ogni riguardo (nei decreti di riforma), mostra delle lacune dipendenti dal tempo (come la mancanza di un'univoca definizione del primato papale). Come opera di Dio esso si innalza negli eventi della storia ed è infallibile nelle sue definizioni dogmatiche. Poichè anche i Padri del Concilio di Trento potevano dire di sè, come gli Apostoli al Concilio di Gerusalemme: « E' piaciuto allo Spirito Santo ed a noi . . . ».

R. P. L. Vereecke, C. SS. R.
Professeur à l'Académie Alphonsienne
de l'Université Pontificale du Latran

LE CONCILE DE TRENTE ET L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE MORALE

Par son ampleur et la vigueur de la pensée théologique, l'oeuvre du Concile de Trente a retenu abondamment l'attention des historiens du dogme. Il est peu de domaines abordés où les Pères de Trente n'aient fourni des contributions majeures. Au cours des XVII° et XVIII° siècles, chapitres doctrinaux et canons conciliaires seront le ferment qui animera les recherches des théologien. On a signalé aussi l'importance pastorale du XIX° concile oecuménique. Le P. Broutin écrivait: « L'oeuvre pastorale du Concile de Trente constitue un des grands monuments de la tradition chrétienne » (1). Les historiens se sont moins interessés à la signification du Concile pour la théologie morale. Cela tient, d'une part à l'état encore précaire de l'histoire de l'éthique chrétienne, d'autre part à l'orientation pastorale des dispositions réformatrices du Concile. Les principes de morale s'effacent souvent devant la mise en lumière des conclusions pastorales. Cependant d'importants éléments de théologie morale, que les moralistes des siècles postérieurs citeront et commenteront abondamment, se rencontrent dans les chapitres et canons du Concile. Mentionnons ici surtout les décrets sur la Justification (Session VI), l'Eucharistie (Session XIII), le mariage (Session XXIV) dont les canons sur la fixation des empêchements ou les causes de divorce seront repris par les moralistes postérieurs.

Mais en tout premier lieu les décrets sur le sacrement de Pénitence (Session XIV) présentent une doctrine morale de la plus haute importance. Nous constatons que les décisions de Trente en ce domaine exercèrent en théologie morale une influence qui dépasse amplement la statistique des citations ou le recensement des commentaires.

---

(1) P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII Siècle,* t. I, Paris, 1956, p. 1.

Si le Concile de Trente rappelait au sujet de la pénitence un certain nombre de vérités doctrinales: nécessité de ce « *remedium vitae* » pour les chrétiens « souillés d'une faute mortelle, pour recouvrer la grâce et la justice » (2); institution par Jésus-Christ et mise en valeur de la puissance de « lier et délier » confiée aux Apôtres et à leurs successeurs, différences entre le baptême et la pénitence, détermination de la forme et de la quasi-matière (3). Une longue étude est cependant consacrée à l'aspect proprement moral de la pénitence dans l'analyse des diverses parties du sacrement.

Les Pères précisaient d'abord la nature de la contrition: « douleur et détestation que l'âme conçoit du péché commis avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir », et sa place dans les actes du pénitent (4). L'attrition est «un don de Dieu et un mouvement de l'Esprit Saint» (5). Ces précision doctrinales préparaient les fidèles à assurer à leur confession les nécessaires conditions d'une fructueuse réception du sacrement. Parmi celles-ci se détache l'intégrité de l'accusation: « tous les péchés mortels, dans leur espèce et en détail ... ainsi que les circonstances qui changent l'espèce ... ». C'était tout un programme (6). Le Concile louait la traditionnelle confession de carême et les confessions de dévotion. La confession des péchés est orientée vers l'absolution et la satisfaction. Ici encore, le Concile faisait montre d'une profonde sagesse pastorale en demandant aux confesseurs d'adapter les peines aux besoins des pénitents assumant dans la satisfaction la vie quotidienne et ses tracas (7).

Le sacrement de pénitence nous apparaît ainsi comme une pièce maîtresse de l'appareil de réforme mis en place par le Concile de Trente. Les nombreux fruits qui en rejaillirent sur l'Eglise nous montrent le bien-fondé des interventions tridentines. Mais pour appliquer ce programme, il fallait un clergé zèlé et instruit en théologie morale.

Quand au sacrement de l'ordre, l'oeuvre du Concile présente deux aspects: l'un, dogmatique, affirme solennellement les éléments essentiels du sacerdoce, l'autre, pastoral, met en place un certain nombre de dispositions touchant soit l'administration du sacrement, soit l'exercice des pouvoirs qu'il confère. Or la deuxième série de textes n'est

---

(2) Concilium Tridentinum, Sessio XXIII, cf. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 24, Barcelone, 1948, n. 893a; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. X, 1e partie, Paris, 1938, p. 313 sv.

(3) DENZINGER, *op. cit.*, n. 896; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 320.

(4) DENZINGER, *op. cit.*, n. 897; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 324

(5) DENZINGER, *op. cit.*, p. 898; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 326.

(6) DENZINGER, *op. cit.*, n. 899; EEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 333.

(7) DENZINGER, *op. cit.*, n. 906; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 356.

pas l'application pure et simple de la doctrine exposée dans la première. Une théologie de l'ordre y est impliquée, qui recouvre certes la doctrine des décrets dogmatiques, mais intègre encore d'autres éléments inspirés de préoccupations pastorales (Session XXIII) (8). Au début du Concile, le premier décret de réforme, qui vise non seulement les évêques, mais tous ceux qui ont charge d'âmes (17 juin 1546) impose la résidence en relation avec l'ensemble des fonctions pastorales: connaissance du troupeau, instruction par l'exercice effectif de la prédication, administration des sacrements. Pour préparer de dignes ministres de ces fonctions, le Concile de Trente devait encore règler l'admission aux ordres, le célibat des prêtres et enfin, dans l'admirable canon XVIII, l'institution des Séminaires. Cette dernière mesure devait entrainer d'importants changements dans l'enseignement de la théologie morale.

Pour mieux comprendre la portée des mesures conciliaires, examinons rapidement les conditions faites à l'enseignement de la théologie morale au début du XVI° siècle.

Un certain nombre d'aspirants au sacerdoce fréquente l'Université. Groupés dans des collèges établis à l'ombre de l'*Alma Mater,* ou logeant dans des maisons particulières, les étudiants se partagent, achevées leurs études préparatoires, entre la faculté de théologie et celle de Droit ou du « Décret », comme l'on disait alors (9).

La faculté de théologie procurait une connaissance étendue et presqu'encyclopédique de la doctrine chrétienne. Evoquons ici les chefs d'oeuvre du moyen âge qui furent presque tous le fruit de l'enseignement. Mais quelle est, dans les programmes, la place de la théologie morale? Elle n'y jouit pas d'un traitement à part, mais elle est étroitement intégrée au dogme. Le manuel de théologie, si l'on peut dire, est encore toujours le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, où on n'y trouve aucune partie déterminée consacrée à la morale. Pierre Lombard se contente d'annexer les questions morales aux traités de la Création, de la chute ou de l'Incarnation. Seul le IV° Livre des Sentences, dont le sujet presqu'exclusif était la théologie sacramentaire, fournissait matière à l'étude des cas pratiques et à la préparation des pasteurs à l'administration des sacrements. Souvent d'ailleurs, le professeur, surtout s'il a une teinture de nominalisme, s'interesse plus aux questions abstraites qu'aux problèmes pratiques. Le I° Livre des Sentences qui traite de Dieu, des anges, etc... s'enfle démesurément, tandis que les

---

(8) A. Duval, *L'Ordre au Concile de Trente,* in *Etudes sur le sacrement de l'Ordre,* Paris, 1957, p. 227-324.

(9) R.G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1507-1522), Rome, 1938.

commentaires des trois autres Livres demeurent squelettiques. Les remarques acerbes d'Erasme ou les lourdes plaisanteries de Rabelais sur le goût des professeurs pour les abstractions sans intérêt, ni pour la vie chrétienne, ni pour la pastorale, n'étaient pas dénuées de fondement (10).

La situation de la théologie morale s'améliore, lorsqu'aux alentours de 1510-1520, la Somme théologique de saint Thomas commence à s'introduire comme livre de texte dans les facultés de théologie. Le chef-d'oeuvre de saint Thomas comprenait dans la Seconde Partie (*II Pars*) un ensemble important de théologie morale. On a pu qualifier la première des deux section qui la composent de « Morale générale », elle traite de la fin dernière, du libre arbitre, des passions, des habitus, des vertus en général, des péchés, de la loi et de la grâce. La seconde section (*IIa IIae*) présentait une « Morale spéciale ». La vie chrétienne s'y trouve résumée dans la pratique des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales avec des applications aux différents états de vie. Or le renouveau thomiste du XVI° siècle était surtout axé sur la morale, et la *IIa IIae* en particulier, recevait un traitement de faveur. Editant en 1512, la *IIa IIae* de saint Thomas, François de Vitoria exprimait son admiration jusque dans le titre: « *Sancti Doctoris Divi Thomae Aquinatis Predicatorii Ordinis liber nomine Secunda Secundae, at meritis facile primus* » (11). L'école de Salamanque affectionnera cette section de la Somme théologique. Durant ses quatorze années d'enseignement, de 1526 à 1540, François de Vitoria consacre sept années à expliquer la *IIa Pars* (12). Les autres professeurs de Salamanque marchaient dans le même sens. Cependant il y avait des ombres au tableau. D'une part la lenteur des cours universitaires. Voici un exemple emprunté à la vie de saint Jean de la Croix: « Le maître de Vêpres, Juan de Guevara, de l'Ordre de saint Augustin enseignait cette même année 1567-1568 le début de la *Prima-Secundae.* De la saint Luc (18 octobre) au 16 décembre il n'a lu que jusqu'à l'article 4 de la question III; en mai suivant il est à l'article 4 de la question IV. Avancera-t-il plus vite? Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'à la saint Luc de 1568, il reprendra ses cours à la question XX » (13). D'autre part, nom-

(10) Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale,* Paris 1951; cf. aussi C. Giacon, *Gulielmo di Occam, Saggio critico-storico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica,* Milano, 1941.

(11) R.G. Villoslada, *op. cit.,* p. 262.

(12) V. Beltran de Heredia, *Francisco de Vitoria,* Barcelona, 1939, p. 68.

(13) Bruno de Jesus-Marie, *Saint Jean de la Croix,* Paris, 1929, p. 38-39.

bre d'éléves ne pouvaient passer à l'Université les douze ou quatorze années necessaires pour accèder au doctorat. Durant le temps disponible, deux ou trois ans, parfois moins, ils approfondissaient les questions traitées par le professeur, quitte à en ignorer d'autres parfois plus importantes pour la pastorale. Ce système qui nous a valu les oeuvres admirables de théologie morale de l'école salmantine n'était pas adapté à la formation rapide et pratique des prêtres de paroisse.

Les étudiants pouvaient aussi se tourner vers le Droit. Nombreux d'ailleurs, plus nombreux même qu'en théologie, ceux qui commençaient leur carrière sous le signe de la jurisprudence. Certes le *Corpus Juris* présentait des éléments pastoraux et théologiques, textes conciliaires et patristiques que n'a pas conservé notre moderne *Codex Juris Canonici.* Mais cette culture juridique était à elle seule insuffisante pour former des pasteurs d'âmes, il y manquait la lumière directrice de la théologie. Saint Charles Borromée lui-même, docteur *in utroque* de l'université de Pavie, se rend compte que cette formation n'était pas suffisante pour lui permettre d'exercer avec fruit le ministère sacerdotal et épiscopal. Aussi s'ingénia-t-il à acquérir une sérieuse formation philosophique et théologique dans les réunions académiques qu'il organisait au Vatican (14). L'enseignement juridique risquait d'infléchir la théologie morale dans une direction formaliste ou légaliste. Sauf évidemment si l'on avait le bonheur de suivre à Salamanque ou à Coimbre, à la faculté de Décret, les cours du Docteur Navarrus, qui introduisit dans le droit un authentique sens pastoral, qui se traduisit par la publication de son *Enchiridion sive Manuale Confessariorum et Poenitentium,* qui fut, après le Concile de Trente, un des premiers manuels des Séminaires nouvellement établis. On le voit l'Eglise espagnole était privilégiée par la valeur de ses professeurs et l'attention portée aux problèmes pastoraux. Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver dans l'Espagne du XVI° siècle de nombreux clercs cultivés et aptes à remplir leur ministére pastoral (15).

Evidemment tous les aspirants au sacerdoce n'avaient ni les moyens financiers, ni les loisirs de s'asseoir durant pluisieurs années à l'ombre des chaires illustres. En ce qui regarde l'Angleterre, entre 1506 et 1535, on estime qu'à peine deux cents cinquante clercs sortaient chaque année des universités de Cambridge et d'Oxford, même pas la moitié de ceux qui accédaient chaque année au sacerdoce (16). Quelle était

---

(14) G. PELLICCIA, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI,* Rome, 1946, p. 381.

(15) E. DUNOYER, *L'Enchiridion Confessariorum del Novarro,* Pampelune, 1957.

(16) J.A. O' DONOHOE, *Tridentine Seminary Legislation, Its sources and its formation,* Louvain, 1957, p. 97.

donc la formation de ceux qui ne fréquentaient pas les universités? Heureux ceux qui pouvaient assister au cours de théologie professé dans un couvent voisin ou profiter de la sagesse expérimentale d'un vieux curé. Nulle part il n'y avait d'enseignement systématique de la théologie morale pratique. On se contentait de consulter les « Sommes des Confesseurs », qui telles la *Summa Angelica* ou la *Rosella Casuum,* fournissaient, selon l'ordre alphabétique, les éléments théologiques, moraux, liturgiques et surtout canoniques nécessaires à la solution des cas. Félicitons aussi ceux qui avaient le courage de manier la lourde *Summa Sylvestrina,* gros volume de plus de sept cents pages, au lieu de se contenter de la *Cura Pastoralis pro ordinandorum tentamine collecta,* qui en 43 pages fournissait le jeune prêtre de tout ce qu'il était nécessaire de savoir pour exercer le ministère pastoral: « Decalogue, sacrements, vices et vertus, articles de foi, pratique: cycle, année, cycle lunaire, concurrences »! (17). Pratiquement on n'exigeait du simple curé comme bagage scientifique que la connaissance rudimentaire de la langue latine, de la forme et de la matière des sacrements; comme juge au tribunal de la pénitence, il lui suffira de savoir distinguer entre ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, dans les cas les plus ordinaires. Les exigences se faisaient moins pressantes encore pour ceux qui recevaient l'ordination par motifs personnels sans charge d'âmes. Tous n'avaient même pas cette formation élémentaire. Si l'humaniste Bebel nous semble forcer la note lorsqu'il met en scène l'interrogatoire d'un ecclésiastique par l'examinateur de Constance: « A la demande: «*Quot essent sacramenta?*», l'ecclésiastique répondit: «*Tres*»; insistant sur le genre, l'examinateur reprit: « *Ques?* » et la réponse vint: « *Thuribulum, baptisterium et campanile* »; cependant, en France, ainsi que le rapporte le P. Broutin, des évêques dans leur visite pastorale trouvent des prêtres qui récitent l'*Ave Maria* en guise d'absolution et « pour être plus sûre de recevoir validement le sacrement, Madame de Gondi la présentera par écrit à son confesseur d'infortune » (18).

Le besoin se faisait sentir d'un enseignement moral adapté aux nécessités de la pastorale et à la condition des clercs, enseignement qui donnerait aux étudiants la connaissance des principes fondamentaux de la morale, mais les introduirait aussi, selon un plan déterminé, à leur application pratique. En d'autres termes, au cycle *long* des Universités, il fallait ajouter un cycle *court.*

---

(17) G. PELLICCIA, *op. cit.*, p. 47.

(18) Cité par G. PELLICCIA, *op. cit.*, p. 27; P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVII Siècle,* t. I, Paris, 1956, p. 16.

Ici encore saint Ignace de Layola (1419-1556) agit en précurseur. Dans la Compagnie de Jésus, nous constatons une nette distinction entre les « prêtres profès », qui, après le « troisième an » sont admis à la profession solennelle, les charges d'importance majeure leur étant réservées, et les « coadjuteurs spirituels », qui émettent seulement les trois voeux simples. Dans l'ordre intellectuel, les exigences ne sont pas les mêmes non plus. Tandis que les uns poursuivaient d'ordinaire des cours universitaires et abordaient la théologie « scolastique », les autres, ceux qui ne devaient pas devenir des « savants », se contentaient d'étudier la « théologie pratique » c'est-à-dire, selon le programme dressé par saint Ignace: « quelque partie de la théologie, la plus nécessaire pour le profit personnel et du prochain et pour l'exercice du ministère sacerdotal, comme serait « *de virtutibus, de vitiis et passionibus, de sacramentis,* quelque Somme de cas de conscience, de l'Ecriture Sainte principalement le Nouveau Testament avec un bon commentaire, quelque chose des saints docteurs et autres livres spirituels » (19).

Or saint Ignace avait les mêmes idées en ce qui concerne la formation des prêtres dans l'Eglise. D'une part, des prêtres éduqués à l'Université dans les grandes traditions de la théologie médiévale, d'autre part des prêtres formés plus rapidement, ayant une connaissance suffisante des choses indispensables à l'exercice du ministère ordinaire. Saint Ignace mettait ses théories en pratique dans ses conseils donnés aux prêtres ordonnés sans l'instruction nécessaire. Il leur demande de s'exercer au latin et aux « cas de conscience ». Les fondations du Collège Romain et du Collège Germanique, en 1551 et 1552, permettent aux idées de saint Ignace de s'affirmer et de s'étendre. La préoccupation de former le clergé dans les séminaires selon un cycle court se répand dans l'Eglise. Nous en voyons l'expression dans la législation du Cardinal Pole sur la fondation des séminaires en Angleterre (1555-1556), législation qui sera la base de départ des Pères du Concile pour l'élaboration des décrets sur la formation ecclésiastique (20).

Dès les premiers jours du Concile, le Pères se préoccupèrent de la réforme du clergé, et spécialement de sa formation. Les discussions sur l'Ecriture Sainte aboutissent à des conclusions pratiques concer-

---

(19) P. LETURIA, *"De Constitutionibus collegiorum" P. Joannis A. de Polanco ac de earum influxu in Constitutionibus Societatis Jesu,* in *Archivum Historicum Societatis Jesu,* 7 (1938), p. 18; P. LETURIA, *Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante,* in *Gregorianum,* 21 (1940), pp. 350-382; G. PELLICCIA, *op. cit.,* p. 209 sv.

(20) J.A. O' DONOHOE, *op. cit.,* pp. 89-120.

nant l'étude, l'enseignement et l'usage de l'Ecriture Sainte. Dans la V° session (17 juin 1546) un décret de réformation remettait en vigueur la leçon de théologie de l'école cathédrale (21). S'il n'était pas possible de rétablir l'école de théologie, que du moins « un maître choisi par l'évêque avec l'avis du chapitre enseigne gratuitement la grammaire aux clercs et aux autres écoliers pauvres pour les mettre en état de passer ensuite à l'étude des Saintes Lettres » (22). Les décrets de réforme publiés au cours des session VI° et VII° insistent sur le choix et les qualités des ministres du Seigneur, mais sans aborder encore le problème de la formation théologique. Le transfert du Concile à Bologne (1547-1549) n'interrompt pas le travail des commissions, mais les efforts en ce point ne purent aboutir (23).

Ce n'est qu'en 1563, au cours de la XXIII° session du Concile de Trente que les Pères réussirent à mettre sur pied la législation concernant le sacrement de l'ordre et plus précisément l'institution des séminaires.

Engagé au début de février 1563 par la nomination d'une commission *ad hoc*, le travail fut mené rapidement. Le 10 mai, la première forme du décret était présentée à l'Assemblée générale sous le titre: « Canones super abusibus circa administrationem sacramenti ordinis ». La matière débordait largement l'aspect négatif souligné par le titre. Il y avait dans canons un effort de revalorisation profonde de la fonction sacerdotale dans l'Eglise. Le chapitre XVI, en particulier, proposait l'institution des séminaires sous le titre suivant: « *Ut in cathédralibus ecclesiis certus initiatorum numerus educetur ex quo tamquam ex seminario eligi possint qui digne ecclesiis praeficiantur* (24). Préparé par Nicolas Psaume, rapporteur de la commission, ce chapitre était étroitement calqué sur le onzième décret du synode anglais tenu par le Cardinal Pole en 1556 lors de sa légation anglaise (25). Le projet fut soumis à la critique des évêques et de ceux qui avaient droit de parole. La discussion se prolongea jusq'au 11 juin 1563. Pour tenir compte des suggestions des Pères, Nicolas Psaume et les membres de

---

(21) Hefele-Leclercq, *op. cit.* p. 60.

(22) Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 61.

(23) J.A. O' Donohoe, *op. cit.*, p. 49 sv.

(24) *Concilium Tridentinum* - Ed. Goerresiana, *Concilii Tridentini Actorum Pars VI*, t. IX, Fribourg, 1924, p. 483.

(25) J.A. O' Donohoe, *op. cit.*, p. 136: « *Hi primum grammaticam discant, post in ipsam metropolitanam, sive Cathedralem Ecclesiam adsciti, sub Cancellario Ecclesiae aut ab alio docto et gravi viro, qui ad hoc munus delectus sit, in ecclesiastica doctrina et disciplina erudiantur* ». Décret du Cardinal Pole.

la commission remirent leur travail sur le métier. Le 28 juin la nouvelle version était lue devant les légats pontificaux et présentée le 6 juillet devant l'Assemblée générale. La discussion reprit le 10 juillet. Enfin après d'ultimes retouches, le décret fut « approuvé unanimement » dans la Congrégation générale du 14 juillet. Le lendemain, 15 juillet, Eustache Du Bellay, évêque de Paris, après avoir célébré la messe lut solennellement le décret sur la réformation du sacrement de l'ordre (26).

Dans l'ultime version, le chapitre XVI sur l'érection des séminaires était devenu le canon XVIII. Nous connaissons par ses fruits l'ensemble de la législation tridentine; notons simplement ici les différents points touchés par le canon. Le Concile règlait d'abord les conditions d'admission dans ces écoles du service divin, il présentait ensuite aux évêques l'organisation idéale d'un séminaire, ainsi que le programme de la formation intellectuelle et morale. Les questions financières avaient été discutées longuement, aussi le texte conciliaire s'attarde beaucoup plus sur le problème des ressources matérielles que sur celui des professeurs. Enfin le Concile se défendait d'établir une institution rigide, mais appelait de ses voeux dans les diocèses pauvres la constitution de séminaires provinciaux ou la multiplication des séminaires pour les évêchés bien pourvus (27).

Ce qui nous intéresse surtout dans ce canon XVIII, c'est le programme des études. La première rédaction présentée au Concile le 10 mai reprenait purement et simplement les prescriptions du décret du Cardinal Pole: « Qu'ils apprennent d'abord la grammaire, puisqu'ils soient instruits par le chanoine théologal dans la doctrine et la discipline écclésiastique » ([28]). C'était évidemment bien sommaire. Aussi, dans la seconde rédaction proposée à l'examen de l'Assemblée générale en juillet 1563 nous constatons que ces indications se sont quelque peu étoffées. Voici le nouveau texte: « Ils apprendront la grammaire, le chant, la science du comput ecclésiastique et les autres connaissances utiles, ils étudieront l'Ecriture Sainte, les livres de science ecclésiastique, les homélies des saints, tout ce qui paraîtra opportun pour admi-

---

([26]) *Concilii Tridentini Actorum Pars VI*, t. IX, p. 617; cf. aussi pour l'histoire de la législation conciliaire le volume cité de J.A. O' Donohoe, pp. 121-169.

([27]) Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 501-505.

([28]) *Concilii Tridentini Actorum Pars VI*, t. IX, p. 483: « *Hi primum grammatican discant, deinde a théologo canonico, cui secundum huius synodi dispositionem Sacrae Scripturae incumbit interpretatio, vel ab alio docto et gravi viro in ecclesiastica doctrina et disciplina erudiantur* ».

nistrer les sacrements et *surtout pour entendre les confessions*, les règles concernant les rites et les cérémonies » ([29]).

Nous ne savons pas exactement qui a proposé ce programme. Peut-être ces précisions furent-elles ajoutées sur les suggestions présentées le 8 juin à l'Assemblée générale par Jacques Gilbert de Nogueras, espagnol, évêque d'Alife, diocèse de l'Italie méridionale. Le prélat demandait: « que le Concile prépare un bref catéchisme, ainsi qu'un compendium de théologie, afin que l'on puisse trouver de quoi se servir dans le séminaire, de même que l'on choisisse quelque homiliaire » ([30]). Mais ce qui est remarquable, c'est la correspondance parfaite du programme conciliaire avec le programme élaboré par saint Ignace de Loyola, tel que nous l'avons présenté plus haut. Nicolas Psaume, évêque de Verdun, rapporteur de la commission, était parfaitement au courant des idées de la Compagnie en la matière. Ne venait-il pas récemment d'ouvrir dans son diocèse un collège dirigé par les Jésuites. Jacques Laynez, successeur de saint Ignace, assistait au Concile et nous connaissons son intérêt pour la formation morale des scolastiques et des jeunes prêtres ([31]).

Ne nous attardons pas aux problèmes de filiation, l'important est de constater que le Concile de Trente canonisait et imposait aux Séminaires un programme restreint d'études où les questions pratiques tenaient le premier rang. L'étude de la théologie morale, ou mieux des « cas de conscience » est exclusivement ordonnée à préparer les prêtres à entendre les confessions avec fruit. Le Concile n'avait pas retenu la distinction proposée « entre prêtres ayant charge d'âme et prêtres ne l'ayant pas », mais il imposait à tous, comme un minimum, de s'initier à la pratique du confessionnal, quitte à exiger pour l'exercice effectif de la confession, des séculiers comme des réguliers, un examen et une approbation spéciale (canon XV) ([32]). Ce caractère pratique et utilitaire, je dirais presque « professionnel » donné à la morale, aura des conséquences non seulement sur l'enseignement mais aussi sur le statut

---

([29]) *Conc. Trident. Act., op. cit.*, t. IX, p. 597: « *Grammatices, cantus, computi aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam; libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caerimoniarum formas ediscent* ».

([30]) *Conc. Trident. Act., op. cit.*, t. IX, p. 576: « ... *desideratque ut a sancta Synodo conficiatur brevis catechismus, item et aliquod compdendium theologiae, ad hoc, ut inveniatur aliquid, quo possit uti seminarium. Item ut eligatur aliquod homiliarium* ... ».

([31]) J.A. O' Donohoe, *op. cit.*, p. 153.

([32]) *Conc. Trident. Act., op. cit.*, t. IX, p. 627; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 500.

scientifique de la théologie morale. Sans nier l'influence d'autres facteurs, nous devons dire qu'en ce point l'action du Concile de Trente fut décisive. Il nous reste à montrer comment le canon XVIII s'inscrivit dans les faits.

La législation tridentine provoque une relance des cours de cas de « conscience ». La menace de sévères examens pour l'attribution des bénéfices ou pour l'admission aux pouvoirs des confesseurs, le zèle pastoral suscité par la réforme catholique, incitent les prêtres à suivre avec diligence les conférences pratiques de théologie morale. Edits pontificaux et épiscopaux insistent sur l'assistance au cas de morale, non seulement pour les séculiers mais encore pour les réguliers. Un peu partout des institutions se donnent pour but de complèter le bagage moral des ecclésiastiques.

A Rome les cours de « cas de conscience » professés régulièrement depuis 1553 par les Jésuites au Collège Romain ouvrent leurs portes dès la rentrée de 1563-1564 aux externes (quelques mois à peine après la promulgation du canon XVIII). Le succès est foudroyant, le professeur doit transporter sa chaire dans l'église où se pressent huit cents auditeurs. Même succès au Collège de la Pénitencerie de saint Pierre où deux docteurs pénitenciers expliquent les « cas de conscience » aux clercs du Palais Apostolique ([33]).

Au Séminaire Romain, nous assistons à la mise en place des cours de morale. Les *Statuti novelli* de 1576, reprenant d'ailleurs d'anciens statuts, donnent les précisions suivantes: « Les clercs admis au Séminaire auront de 17 à 25 ans. Ils doivent déja être bien formés en grammaire de façon à pouvoir entrer directement en classe d'*Humanité,* ils feront ensuite une année de *Rhétorique,* enfin deux années de « *cas de conscience* » ([34]). Quatre années d'études, la moitié de ce temps consacré à la morale, d'ailleurs la matière de ces cas de conscience comprenait en outre du droit, de la liturgie, de la pastorale et de l'homilétique ... La théologie morale en arrivait ainsi à remplir bien des fonctions de suppléance. Les *Statuti* soulignaient la nécessité d'exercer les Séminaristes dans les disciplines plus immédiatement utiles pour le ministère apostolique. Aussi, en 1580, le Père Claude Acquaviva, S.J., provincial de Rome, ancien recteur du Séminaire Romain, prit-il la décision de ne concéder que par exception aux clercs du Seminario Romano l'étude de la philosophie et de la théologie, provoquant les plaintes de saint Robert Bellarmin. C'était d'ailleurs la règle générale

---

([33]) G. PELLICCIA, *op. cit.*, p. 353; 358.
([34]) *Ibid.*, p. 295.

dans les séminaires de cette époque, rares ceux qui suivaient le cours complet des sept années d'études, trois de philosophie et quatre de théologie, de règle dans les collèges de jésuites pour les sujets les mieux doués, la *Ratio studiorum* elle-même prescrit aux étudiants aux talents réduits de suivre simplement le *biennium* des « cas de conscience » ([35]).

Quels manuels utilisait-on dans ces classes? Il semble bien qu'au début, on se soit servi des Sommes alphabétiques. Evidemment on reculait devant les grandes sommes trop complexes. Maldonat recommande l'étude de l'*Armilla aurea* de Barthélemy Fumo ([36]), d'autres expliquaient la « *Summa Angelica* », d'autres encore la *Summula* du Cardinal Cajetan ([37]). Mais ces Sommes présentaient de nombreux inconvénients. Elles étaient ou trop brèves ou trop longues, mais surtout comme le fait remarquer H. Henriquez S.J., elles manquaient de plan ordonné et de traités généraux: « Pour que l'on retrouve facilement les matières traitées, les auteurs ont composé leurs sommes selon l'ordre alphabétique, mais à moins de relire l'ouvrage en entier retrouvant plusieurs fois avec ennui la même doctrine, on ne sera pas assez instruit. De plus les Sommistes sont obligés de diviser entre plusieurs mots la matière de traités formant un tout » ([38]). Le besoin se faisait donc sentir d'un plan organique de théologie morale, ainsi que de livres de texte. La *Ratio studiorum* fournira le premier, les jésuites du Collège Romain les seconds.

Elaborée entre 1586 et 1599, la *Ratio studiorum* du P. Claude Acquaviva confiait à deux professeurs l'enseignement du *biennium* des cas de conscience. L'un des professeurs enseignera durant deux ans: « les sacrements, ainsi que les censures, les états de vie et les obligations professionnelles », l'autre traitera, également durant deux ans; « du Décalogue, il expliquera les contrats dans son cours sur le septième commandement » ([39]).

([35]) *Ibid.*, p. 296.

([36]) La première édition de l'*Armilla Aurea* de Barthélemy FUMO (1545) parut à Venise en 1550).

([37]) H. HENRIQUEZ, *Summae theologiae moralis tomus primus*, Venise 1600, *Introductio*: « *Quo in genere excelluit Caietan. Card. in erudita sumella, quam in publica praelectione casuum conscientiae, quidam cum laude explicare solent* »..

([38]) H. HENRIQUEZ, *ibid.*: « *Hi sine ordine doctrinae coguntur contra artis praecepta in varios locos distrahere, quae ad unam singularem materiam pertinent* ».

([39]) *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, Napoli, 1598, p. 77: « *Unus professor biennio explicet Sacramenta omnia et Censuras, et praeterea hominum status atque officia: alter biennio item Decalogum, in cuius septimo praecepto aget de contractibus* ... ».

Ainsi nous avons deux grandes divisions, le « Décalogue » et les « Sacrements »; malgré quelques changements mineurs, elles sont demeurées en usage dans nos manuels de morale jusqu'à nos jours. Mais les traités généraux faisaient encore défaut, la *Ratio* nous en présente l'amorce: « il est juste de donner une brève définition d'éléments théologiques dont dépend la doctrine des cas de conscience, par exemple: « qu'est-ce que le caractère sacramentel et leur nombre, qu'est-ce que le péché mortel ou véniel, qu'est-ce que le *consensus* » (40).

Déja des professeurs de cas de conscience, tels H. Henriquez S.J., dans sa *Summa Theologiae Moralis,* s'essayaient à donner une organisation plus ferme à ces notions générales. La *Ia IIae* de la somme théologique de saint Thomas leur fournira un cadre, il suffira d'en supprimer les deux traités dits « spéculatifs »: de la fin ultime et de la grâce. On groupera donc suivant ce plan les éléments techniques sur les actes humains, la loi, les vertus, les péchés, nécessaires à l'intelligence des solutions casuistiques. Si le cadre est le même que dans la Somme, le contenu et l'esprit en diffèrent profondément. Ainsi l'enseignement de la morale devient d'une part « autonome », d'autre part « complémentaire » à l'égard de la théologie spéculative. On introduisait là, à l'intérieur même de la morale moderne, une tension qui provoquera plus d'une crise (41).

En 1600, enfin, paraissent les *Institutiones Morales* de Jean Azor S.J., un des rédacteurs de la *Ratio studiorum.* Pour la première fois le plan exposé plus haut s'inscrit au complet. Les traités généraux sur les actes humains, les passions, les habitus, les vertus, les péchés et la loi précèdent l'étude du Décalogue. Jean Azor nous expose son plan: « J'ai réduit toute la matière à quatre chapitres: les dix commandements de la loi contenus dans le Décalogue, les sept sacrements institués par le Christ, les trois censures ecclésiastiques et les états de l'homme » (42). Un genre littéraire nouveau était né, dont les productions

---

(40) *Ibid.,* « *Aequum tamen est interdum Theologica quaedam, a quibus casuum doctrina pendet, brevissima definitione perstringere ut quid character, et quotuplex sit, quid peccatum mortale, aut veniale, quid consensus, et horum similia* ».

(41) U. Lopez, *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù,* in *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre,* Rome, 1942, p. 90.

(42) J. Azor, *Institutionum Moralium in quibus universae Quaestiones ad conscentiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur Tomus Primus,* Lyon, 1625, *Introductio*: « *Universam materiam ad quatuor capita reduxi, videlicet ad decem Divinae Legis praecepta, quae Decalogo continentur, ad septem instituta a Christo Domino Sacramenta, ad tres Ecclesiasticas censuras, ... demum ad ea, quae de statu hominum et de bonorum ac malorum finibus disputantur* ».

se poursuivront jusqu'à nos jours formant des milliers de confesseurs aptes à mener les âmes dans les voies du Seigneur.

C'était le couronnement de l'oeuvre réformatrice du Concile de Trente. Les quelques lignes du canon XVIII sembleraient bien maigres à quelques uns, elles n'en recueillaient pas moins les aspirations des formateurs du clergé et les besoins de l'Eglise. Le mérite des Pères du Concile a été d'avoir su exprimer ces besoins et ces aspirations dans une forme législative adaptée et d'avoir su les intégrer dans l'oeuvre générale de la réforme catholique. Leur chance fut d'avoir été servis par une pléiade de moralistes et de pasteurs qui ont traduit dans les faits la législation tridentine. Dans l'histoire de la théologie morale, le Concile de Trente est ce moment privilégié ou s'élabore la morale moderne. Le mérite du Concile est d'en avoir ressenti le besoin, d'en avoir tracé la voie et rendu possible l'heureuse réalisation.

P. Cornelio Fabro, C.P.S.
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Professore nelle Pontificie Università Lateranense e Urbaniana

LA CONOSCENZA DI DIO NEL CONCILIO VATICANO I

I. *La crisi razionalistica della teologia cattolica del secolo XIX*

Il problema di Dio, quando sia inteso in senso adeguato, è l'oggetto di tutta la Rivelazione e di tutto il Magistero della Chiesa e perciò di tutti i Concili ed interventi della gerarchia Suprema; forse per questo non è mai stato l'oggetto proprio di un Concilio universale ed almeno non lo fu fino al Concilio Vaticano I. Ogni dogma e verità di fede infatti tratta di Dio, della sua vita intima, dei suoi attributi e dei rapporti al mondo e all'uomo; così come indaga i rapporti che il mondo e l'uomo hanno con Dio, secondo la parola che Dio stesso si è degnato di comunicare all'uomo. Ed è questo ciò che forma la grandezza del « teologo »: il fatto che il suo discorso, come dice il suo nome, che è il più augusto che possa competere ad una creatura, parla sempre di Dio e possiamo dire che parla esclusivamente di Dio; perchè, anche quando il teologo parla dell'uomo, del mondo, del male e dello stesso peccato nei suoi aspetti più negativi e repellenti, egli attinge concetti e giudizi alla parola di Dio, ne parla per rapporto a Dio, al lume e nell'atmosfera della divina rivelazione e del misericordioso piano divino di salvezza.

La conoscenza di Dio, e la possibilità di tale conoscenza, non costituisce quindi un problema a sè: ma essa è sublimata e superata nel teologo dalla ricchezza e verità della rivelazione. Ciò potrebbe spiegare perchè il problema della esistenza di Dio manchi per es. nel testo ufficiale della teologia medioevale, cioè nei *Libri Sententiarum* di Pietro Lombardo; è stato specialmente S. Tommaso, prima nella *S. contra Gentiles* e poi con maggior rigore speculativo nella *Summa Theologiae,* a porre il problema: « *U. Deus sit* », ad incominciare col mettere avanti, sia pure in modo soltanto topico, alcune difficoltà, con la formula abituale: *Videtur quod non...* Non sorprende allora che quest'ardimento in non pochi ambienti della stessa Università di Parigi, favorevoli alla linea agostiniana ed in particolare all'argomento anselmiano, dovesse urtare non poco. Il Concilio Vaticano, dedicando alla

conoscenza naturale di Dio la sua prima *Constitutio de fide Catholica,* canonizza dopo cinque secoli quello stupendo progetto di considerare non solo Dio nel suo discendere e comunicarsi all'uomo, ma anche l'uomo nel suo ascendere e unirsi a Dio, di guidare l'uomo nei passi della sua conoscenza che dallo *spectaculum mundi* si eleva all'invisibile principio creatore del mondo. Il particolare clima dell'assemblea conciliare e la difficoltà intrinseca al problema stesso forniscono alcune osservazioni elementari, le quali non saranno forse completamente inutili.

Anzitutto c'è un problema specifico, che potrebbe dirsi « sintetico », della conoscenza di Dio, il quale riguarda la possibilità della ragione umana di salire dal finito all'infinito, dai molti all'Uno, dai diversi all'Identico ossia di trascendere la sfera dell'intelletto finito per attestare e consolidare l'affermazione della trascendenza e del fondamento dell'uomo in essa, ossia dell'emergenza del suo nucleo spirituale nella liberazione dai limiti della natura e della storia. E' ciò che in termini ovvi si chiama il problema della possibilità della dimostrazione della esistenza e della conoscenza analogica di Dio, una questione ch'è decisiva per il significato stesso della filosofia e per determinazione dell'essere dell'uomo ch'essa è chiamata a chiarire e a fondare. Tale dimostrazione costituisce il movimento di emergenza, di salita ovvero di trascendimento, per l'appunto dal basso in alto, che la filosofia nella sua tradizione classica occidentale, almeno fino ad Hegel, si era assunto per riportare l'essere dell'ente al suo fondamento e la verità al suo principio. Di questo problema non si può trattare, per così dire, *in limine entis,* ma soltanto alla fine: esso cioè si illumina dall'interno della fondazione della verità dell'essere, dal riconoscimento del principio che né il mondo né la coscienza possono soddisfare o fondare a causa del mutuo rapporto che li lega nel circolo del limite. Quando perciò si parla della dimostrazione dell'esistenza di Dio e della conoscenza di Dio, i termini di esistenza, dimostrazione, conoscenza assumono qui un significato ed una intensità ovvero una densità noetica e semantica nuova per la quale la coscienza ha come guida la sua stessa esigenza di quel « compimento » che il finito, proprio per la sua evidenza di fatto, non è in grado di dare. Egregiamente perciò l'Angelico Maestro ha potuto affermare che... « fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur » [1].

C'è ancora un problema della conoscenza di Dio che potrebbe dirsi « analitico » il quale indaga e intende chiarire i termini e i sensi del rapporto di Dio al mondo, alla coscienza umana e al finito in generale: quello cioè del significato più preciso del rapporto di dipen-

---

[1] C. GENTILES, I, 4.

denza del mondo e della libertà finita da e rispetto a Dio, ch'è il problema del significato e dei modi della causalità divina per la quale precisamente Dio è stato riconosciuto il principio Primo e l'ultimo Fine. Questo problema sembra seguire e conseguire al precedente, come quello che indica l'ulteriore cammino della coscienza nella determinazione nozionale, per così dire, dell'Assoluto. E tale è infatti l'itinerario normale della ragione la quale prima si consolida nell'affermazione di esistenza e poi indaga i perchè, i come e le svariate manifestazioni e forme dell'essere. I due problemi perciò sembrano e sono difatti ben distinti come principio e conseguenza, come l'inizio e il suo proseguimento e termine, come la certezza iniziale che deve chiarire e guidare nella interiore discussione e ricerca: perciò si parla a questo riguardo della distinzione fra il problema della conoscenza di Dio e dei suoi attributi e quello della sua intima essenza: quello è accessibile all'uomo, questo è di per sè inaccessibile in senso proprio per ogni coscienza finita. Ma non è propriamente questa distinzione ch'è direttamente in causa nella determinazione del « problema analitico » o discensivo della conoscenza di Dio: esso riguarda propriamente il modo di presenza, di realtà e di realizzazione, di quella stessa causalità di Dio in virtù della quale si è fatta l'affermazione della sua esistenza a partire dal finito e dalla coscienza finita.

E' quasi un problema di verifica di concetti, di consolidamento di evidenza, ossia di riduzione al fondamento il quale corrisponde a ciò che Hegel afferma spesso come... « l'andare insieme con sè della filosofia ». Il momento sintetico e il momento analitico si tengono perciò in un unico nodo di scambievole chiarificazione quasi nella forma di una continuità intenzionale, così da rifluire l'uno nell'altro: l'affermazione dell'esistenza di Dio a partire dal finito si chiarifica come determinazione della presenza di Dio nel finito ed ogni forma o prova dell'esistenza si verifica e si consolida nella particolare forma della presenza di Dio, nel mondo e nella storia, che così viene riconosciuta e affermata.

Nell'ambito del finito, nei rapporti fra finito e finito, un'affermazione dell'esistenza non è di sè solidale con un pronunciamento esplicito di appartenenza nel senso indicato: anzi il momento sintetico di affermazionc di esistenza può non soltanto prevedere ma anche prescindere da quello analitico, per la ragione che nessun esistente particolare ha un rapporto di necessità metafisica con un altro ma soltanto in modo contingente e indifferente. Di qui si comprende la saggezza del Supremo Magistero che nelle sue decisioni Conciliari ha di certo presupposto la conoscenza dell'esistenza di Dio, riservando le sue decisioni ai punti controversi della dottrina rivelata sui dogmi fonda-

mentali della fede (2). Come la grazia presuppone la natura, così la fede si appella alla ragione e infatti, fino al Concilio Vaticano I, il problema della conoscenza di Dio non divideva la Chiesa dal mondo della cultura, se si astrae dalle isolate frazioni di atei confessi soprattutto nell'epoca illuministica e nell'incipiente materialismo evoluzionistico.

E' stato nel secolo XIX, con l'invasione del principio dell'immanenza nel tessuto più vivo della coscienza, che il problema della conoscenza e dei rapporti fra fede e ragione ha richiamato prima l'intervento dei pontefici e poi le decisioni del Concilio. Accenniamo ai momenti principali.

La burrasca cominciò ad addensarsi subito dopo la morte di Hegel (1831), soprattutto in Germania e in Francia che stavano alla guida della cultura europea.

Gli atti del Pontificato degli ultimi anni di Gregorio XVI attestano come la valanga avesse aggravato e stesse conquistando gli stessi centri dell'alta cultura cattolica e destasse ovunque perplessità e incertezze. Gioverà ricordare i principali interventi che hanno provocato e preparato a distanza l'opera Conciliare.

1. *Condanna dell'opera di G. Hermes* (26-9-1835: Breve: *Dum acerbissimas*), confermata a nome del S. Pontefice il 19-7-1837 dal Card. Lambruschini, ed ufficialmente da Pio IX il 25-7-1847 che confermò il descreto del suo predecessore (3).

Il Breve, dopo aver denunciato anzitutto nell'Hermes l'abbandono e lo scherno del metodo tradizionale per accogliere in *teologia* il metodo moderno dell'immanenza, ponendo a base della riflessione teologica il dubbio positivo e per norma unica e netta la sola ragione, rilevava in particolare che gli Inquisitori... « diiudicarunt *evanescere* auctorem *in cogitationibus* (*Rom.* 1, 12), pluraque in dictis operibus contexere absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena: praesertim vero circa naturam fidei et credendorum regulam; circa sacram Scripturam, traditionem, revelationem et Ecclesiae magisterium; circa mo-

---

(2) Il Concilio Lateranense IV (Cap. 1 *De fide catholica,* Firmiter) è, credo, il primo il quale si apre con una professione iniziale della nozione di Dio come prologo dell'esposizione del dogma della SS. Trinità: « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabils, Pater e Filius et Spiritus Sanctus » (DENZINGER, *Ench. Symb.*, ed. 18-20, n. 428).

(3) Cf. DENZINGER, nn. 1618-1621 e v. p. 449 nota.

tiva credibilitatis, *circa argumenta, queis existentia Dei essentiam sanctitatem, iustitiam, libertatem, eiusdemque finem in operibus, quae a theologis vocantur ad extra* » (4).

Vent'anni dopo seguiva la *condanna della speculazione di Antonio Günther* (Breve al Card. Geissel di Colonia del 15 giugno 1857) il quale espressamente applicava il principio dell'immanenza ai misteri rivelati (Trinità, Incarnazione...), alla dimostrazione della creazione: in particolare veniva riprovata la nuova audace concezione dei rapporti fra fede e ragione, fra teologia e filosofia (5). Queste due condanne arrestavano, od almeno sopivano, il ciclo della eterodossia tedesca, ossia del tentativo di gettare un ponte fra l'idealismo moderno e la dottrina cattolica, ciò che il Protestantesimo aveva già realizzato, soprattutto e per vie diverse con Hegel e Schleiermacher, ed ora continuavano con fervore di neofiti i loro discepoli lottando contro le negazioni radicali della sinistra hegeliana (Feuerbach, Stirner, Strauss...). Il Günther si mostra buon conoscitore di Hegel e non teme nelle sue opere di adottare espressamente il metodo hegeliano del « cominciamento radicale » ossia del *cogito* puro e di svolgere poi l'atto di coscienza con il ritmo dialettico (6).

Negli ultimi anni della vita il Günther, in occasione del suo viaggio in Italia dopo un colloquio a Napoli con il grande Sanseverino,

---

(4) DENZINGER 1620. I teologi inquisitori sono detti nel Breve « Germanicae linguae peritissimi ». I tentativi di mitigazione e abrogazione del decreto, patrocinati dagli hermesiani Braun e Elvenich (*Acta Hermesiana*, Goettingae 1836, p. 69 ss., ove l'A. si richiama alla condanna del Bautain, per difendere il suo Maestro) e dal P. Roothan, riuscirono vani (Cf. A. DE ROSKOVANY, *Romanus Pontifex, Primas Ecclesiae*, IV, Nitriae 1867, p. 153 s.). Cercò di spiegare al Concilio la posizione hermesiana, se proprio non ne prese le parti, Mons. M. Eberhard di Treviri col quale si dichiarava d'accordo Mons. St. E. Ramadié (Mansi 51, 107 B; 111 AD). Mise invece rigorosamente in evidenza gli errori dell'Hermes, Mons. C. Martin di Paderborn (Mansi 51, 330 A B).

(5) DENZINGER 1655-1658.

(6) Sotto quest'aspetto l'opera forse più originale del G. è: *Euristheus und Heracles*, Metalogische Kritiken und Meditationen, Wien 1843: p. 13 ss., *Anfang und Anfänger*. Il capitolo comincia con la dichiarazione che « nessuna manifestazione ha prodotto una così grande fermentazione (*Gährung*) nelle teste filosofiche come la parola di Hegul nell'Introduzione all'Enciclopedia « che la filosofia come scienza deve procedere come la totale mancanza di presupposti di tutto » (*Enc. d. philos. Wiss.* § 78). Nel cap. *Zurück und Vorwärts* (Indietro e avanti). G. espone il problema delle categorie e dell'autointuizione con continui riferimenti a Kant, Fichte, Hegel (Cf. alla pp. 140 ss. alcuni interessanti schemi riassuntivi delle categorie hegeliane).

avrebbe compreso i suoi errori ed accettato con pieno ossequio la condanna pontificia (7).

2. *Le condanne del tradizionalismo di Bautain e Bonetty in Francia* colpivano anzitutto la tesi dell'asserita incapacità dell'intelletto umano a dimostrare l'esistenza di Dio (8).

Già nel 1835, al Bautain il quale scriveva al grande Moehler decano della Facoltà di Teologia di Tubinga chiedendo appoggio nella lotta contro il razionalismo e la vecchia Scolastica per difendere la sacra causa della fede contro la ragione, l'insigne storico rispondeva che... « S. Tommaso... e in generale i teologi scolastici avevano ragione quando affermavano che la verità di ragione che Dio esiste e la considerazione razionale che Cristo merita fede sono « preambula fidei » e non « articula (sic!) fidei », ma che ciò non contrasta con la posizione di S. Anselmo, di S. Gregorio Nazianzeno quando questi dicono che la fede è il fondamento del conoscere (9).

Quasi vent'anni dopo venne il Decreto della condanna del Bonetty, quasi negli stessi termini espressi dal Möhler: « Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint » (10). Se era da respingere l'assorbimento della fede nella

---

(7) Il fatto, passato in oblio dagli storici, è ricordato nella lettera di adesione alla *Aeterni Patris* dell'Episcopato campano: « Nil ideo mirum, si heic divi Thomae Schola tantum existimationis nacta sit, ut superbissimi iudicii viri in difficilibus quaestionibus illius sententiae adsciverint. Ut alios omittamus, exemplo sit Güntherus, qui cum nonnulla digna censura edidisset, et ideo Romam accitus suae doctrinae rationem redditurus, Neapolim petit consultum Caietanum Sanseverinum (qui Neapolitani Capituli et Collegii Theologorum lumen et ornamentum exstitit) cuius iudicium quanti fecerit, ipsemet ostendit, cum Decreto Sanctae Congregationis Indicis se laudabiliter subiecit ». (I. I. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas « Doctor Communis » Ecclesiae,* I, Roma, 1914, p. 418).

(8) Cf. Denzinger 1622, 1627.

(9) Lett. del 26 febbraio 1835, in J.A. Moehler, *Ges. Aktenstücke u. Briefe,* I, München 1928, p. 308.

(10) Denzinger, 1652. Per la storia, si può osservare che il Dottore Angelico ebbe al Concilio Vaticano, come già nel precedente Concilio di Trento, il posto d'onore. Cf. p.es. oltre l'intervento del P. Jandel, Generale dei Domenicani, gli interventi dei Padri Caixal y Estradé, Magnasco, Eberhard, Filippi, Deschamps, Gastaldi, Faiet, Mermillod, il P. Ricca (Mansi G.M., *S. S. Conciliorum nova et amplissima collectio,* e nuova contin. ed. L. Petit e G.B. Martin, Paris 1899 ss.,

ragione, come pretendeva la teologia immanentista, non era meno da condannare questa « patologia dell'autorità » e fuga dalla ragione: con prudenza, e forse per questo con qualche lentezza, il Supremo Magistero e la teologia trovavano sempre la formula esatta per indicare il cammino della verità.

3. *La condanna dell'Ontologismo,* con decreto del S. Uffizio del 18 settembre 1861, metteva ancora in evidenza lo smarrimento della filosofia cristiana che ai mali estremi opponeva rimedi estremi, al razionalismo e materialismo crescente l'affermazione dell'immediatezza della conoscenza di Dio ([11]).

Tale conoscenza era non solo innata all'uomo ma di tale intensità da far conoscere Dio in ogni cosa ed ogni cosa in Dio fino a penetrare nell'atto stesso della creazione: essa realizzava, si potrebbe dire, ciò che Hegel pretendeva nella sua filosofia, cioè che « il principio ch'è il *Prius* per il pensiero è anche il *Primo* nel *cammino* del pensiero» ([12]).

4. *La condanna del razionalismo teologico di Giacomo Frohschammer* (11 dicembre 1862) mostrava quanto profondamente la filosofia moderna era penetrata anche nell'ambito della teologia cattolica e come le posizioni di Hermes e Günther indicavano una situazione grave sia nei principi come nelle conseguenze. Infatti al Frohschammer veniva riproverato in generale di attribuire alla ragione *forze* e compiti che ad essa non spettano e poi di professare una tale libertà di pensiero da sopprimere del tutto i diritti, la missione e l'autorità della Chiesa: « Auctor tales humanae rationi tribuat vires, quae rationi ipsi minime competunt; secundo vero, quod eam omnia opinandi et quidquid semper audiendi libertatem eidem rationi concedat, ut ipsius

---

t. 51, 93 B-D, 94 A-D, 96 A; 101 C; 108 CD; 110 BC; 111 AD; 172 AD; 220; 257-258; 260-262). - L'eloquente Mons. Mermillod ricorda che la Somma teologica fu paragonata alla cattedrale di Colonia (262). Qualcuno presentò la proposta di una « commendatio doctrinae S. Thomae » da parte del Concilio: v. la discussione nel voto del teologo Giuseppe Pecci, fratello del futuro Leone XIII (t. 49, 640 D-641 A) da cui risulta che i tempi non erano ancora maturi. Il ritorno al Tomismo sarà l'opera di Leone XIII con l'Enciclica *Aeterni Patris* del 1879 e dei Pontefici seguenti, soprattutto di S. Pio X (Cf. C. FABRO, *Attualità del Tomismo nell'80° della Enciclica « Aeterni Patris »*, Divinitas 1960, 1).

([11]) DENZINGER 1659-1665.

([12]) « So soll das *Prinzip* auch Anfang und das, was das *Prius* für das *Denken* ist, auch das *Erste* im Gange des Denkens sein » (*Wissenschaft der Logik,* I. Buch Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? Lasson I, 52).

Ecclesiae iura, officium et auctoritas de medio omnino tollantur » (13). In particolare poi il Frohschammer, come già il Günther, attribuiva alla ragione, la capacità di penetrare ed esprimere la realtà dell'ordine soprannaturale fino ad affermare che lo stesso Mistero dell'Incarnazione apparteneva all'ambito della filosofia, negando quindi ogni effettiva distinzione fra l'ordine naturale e soprannaturale, fra la ragione naturale e la fede rivelata (14).

Tali condanne denunziavano uno stato di fatto, un malessere e un disorientamento nelle file stesse dei fautori della verità cristiana. Era perciò nella logica delle cose che il Concilio ne prendesse atto per riaffermare il diritto della verità cattolica, nella continuità e fedeltà del Supremo Magistero: la *Costitutio dogmatica de fide Catholica* si riallaccia infatti idealmente e spiritualmente al prologo del capitolo *Firmiter* del Concilio Lateranense IV.

Essa è articolata, com'è noto, in quattro densi capitoli, di natura dichiarativa ossia definitoria e l'ordine stesso in cui si susseguono ha un preciso significato (15).

---

(13) Denzinger 1668.

(14) Denzinger 1669 ss.

(15) Lo schema primitivo dei lavori del Concilio, abbracciava, sul modello del Concilio Tridentino, i punti principali di tutto il dogma cattolico, come si può arguire dai titoli dei capitoli: 1) Condemnatio materialismi et pantheismi. 2) Condemnatio rationalismi. 3) De divinae revelationis fontibus in sacra scriptura et traditione. 4) De supernaturalis revelationis necessitate. 5) De mysteriis fidei in divina revelatione propositis. 6) De fidei divinae distinctione a scientia humana. 7) De necessitate motivorum credibilitatis. 8) De supernaturali virtute fidei, et de libertate voluntatis in fidei assensu. 9) De necessitate et supernaturali firmitate fidei. 10) De recto ordine inter scientiam humanam et fidem divina. 11) De incommutabili veritate illius dogmatum sensus quem tenuit et tenet ecclesia. 12) De unitate divinae naturae seu essentiae in tribus distinctis personis. 13) De divina operatione tribus personis communi et de Dei libertate in creando. 14) De Jesu Christi una divina persona in duabus naturis atque de redemptione et vicaria pro nobis satisfactione per eundem Jesum Christum dominum nostrum. 15) De communi totius humani generis origine ab uno Adam et de natura humana una composita ex anima rationali et ex corpore. 16) De ordine supernaturali et de supernaturali statu originalis iustitiae. 17) De peccato originali et de poena aeterna destinata cuilibet mortali peccato. 18) De supernaturali ordine gratiae, quae nobis per Christum redemptorem donatur. (Mansi 50, col. 59 A ss., e col 74 ss., le Adnotationes). Lo schema reformatum della Const. dogm. de fide catholica consta solo dei 4 capitoli su Dio creatore e sui rapporti fra fede e ragione, che sono passati, dopo ulteriori emendamenti, nel testo definitivo (Mansi 51, col. 31 ss.): fu presentato ai padri nella Congregazione Generale del 18 marzo 1870. Un secondo schema doppio riformato, che toccava le verità fondamentali della fede, fu redatto e consegnato dal gesuita P. Kleutgen il 22 luglio 1870 (Mansi 53, col. 287 ss., col. 308 ss.). V. al riguardo: A. Piolanti, *Prospettive storiche « Il Concilio Vaticano I »*, Oikoumenikon, I, 4 (1961), p. 329 ss.

Il capo 1: *De Deo rerum omnium creatore* è un'affermazione categorica dell'esistenza di Dio come creatore e nei suoi attributi fondamentali, dell'assoluta libertà della creazione e del suo inizio temporale, della universale provvidenza.

Il capo 2: *De revelatione,* e il c. 3: *De fide* affermano i caratteri fondamentali del magistero diretto di Dio mediante la rivelazione storica.

Il capo 4: *De fide et ratione,* ch'è il più originale e nuovo come decisione conciliare, presenta con efficacia i principi basilari di una metodologia teologica della subordinazione della ragione alla fede la quale, lungi dal negare, invece presuppone e sviluppa il principio di un'efficacia scambievole attività di collaborazione fra i due campi della ragione e della fede. Questo capo costituisce, a nostro modesto avviso, una lieta e fruttuosa novità nella prassi e nello stile conciliare che ha avuto ripercussioni benefiche nella seguente attività del Supremo Magistero: noi pensiamo soprattutto alla mirabile Enciclica *Pascendi* ed al Giuramento antimodernista con i quali S. Pio X, allo inizio del nostro secolo, sbarrava il passo alle insidie che il principio moderno dell'immanenza minacciava contro ogni posizione, non soltanto della possibilità dell'ordine soprannaturale ma della stessa trascendenza, cioè dell'esistenza di Dio e dell'immortalità individuale come già facevano non pochi teologi protestanti di scuola liberale.

II. *La dimostrazione causale dell'esistenza di Dio.*

Il problema specifico della possibilità della conoscenza di Dio è formulato con adeguata precisione nel Can. 1 del Cap. II, *De rivelatione,* al quale intendiamo perciò riservare le seguenti brevi considerazioni. Esso afferma, quasi esplicitando tutto il significato positivo del cap. I: « *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit* » (Denzinger 1806).

Con formula, che a noi sembra particolarmente felice, il canone fonde in un unico testo i due momenti sintetico e analitico, tagliando corto ad ogni unilateralità ed incertezza.

Gli Atti conciliari non lasciano dubbi: la filosofia moderna, che ha ingrossato la sua corrente di urto e di negazione della fede con l'opera di tre secoli di corrosione più o meno subdola dei capisaldi della fede, ormai afferma senza reticenze che vuol strappare l'uomo

ad ogni fede e religione per renderlo a stessso, alla pretesa libertà del suo essere ([16]).

L'afferma lo schema riformato della nostra Costituzione: « Quae sane impiissima doctrina, heu nimis hodie late vulgata, utpote natura sua supernaturali ordini plane repugnans, adversa fronte christianam religionem adoritur; submotoque omnium Conditore, Salvatore ac Domino Christo ab humanarum rerum moderamine et imperio, mysterium iniquitatis novissimis consumandum temporibus jam nunc, complere conatur. Mentibus autem potita, pro vario cuiusque ingenio eas in *pantheismi, materialismi, atheismi barathrum coniicit*: ipsamque rationalem inficiata naturam hominis, omnem iusti rectique normam subvertit, et humanae societatis fundamenta quaerit et diruit » ([17]).

Il relatore Card. Simor precisava che la Costituzione intendeva opporsi non solo agli altri, naturalisti, panteisti, deisti e ontologisti, ma anche ed in modo speciale indicare gli errori dei dottori cattolici Hermes e Günther, denunziando perciò il tentativo di collusione fra

---

([16]) Il continuatore del Mansi, Mgr. L. Petit ricorda nella Prefazione all'edizione degli Atti del C.V., una profezia di S. Paolo della Croce di un futuro Concilio che si sarebbe impegnato in modo particolare alla difesa dell'esistenza di Dio: « Videlicet cum is (S. Paolo della Croce) vitam ageret quo tempore impia dogmata Volterriana et Baylana serperent quibus afflictabatur christiana societas, praenuntiavit concilium, in quo veritates asserendae et confirmandae inciperent ab existentia Dei. Mirabile dictu! Quale iudicium de christiana societate saeculi super elapsi proferat historicus in Synodum inspiciendo Vaticanam! Eo nempe stultitiae devenerunt multi, ut dixerint nedum in corde suo sed et labiis: *Non est Deus;* vel id divinitatis monstrum sibi effecerunt ut asseruerint, hanc rerum spectabilium molem esse Deum, Vulgaris Pantheismi formae, quae Spinozae arridebat, aliae ideales adiectae ex Schellingio, Hegelio, Feuerbacio, aliisque huiusque frugis. Necessitas inde urgebat haec configendi opinamenta anathematis jaculo » (Mansi, 49; Praefatio, col. 2). Un cenno di questa profezia si trova riferito dal passionista P. Luca: « Noi, affermano gli scrittori del giornale LA VERGINE, conosciamo in Roma qualche persona, la quale nella sua gioventù udì più volte ripetere da un vecchio, che era stato amico di S. Paolo della Croce, questa profezia del Santo: « La mancanza della fede nel mondo sarà tale che un Concilio divenuto necessario, dovrà ricominciare coll'« articolo dell'esistenza di Dio ». E così comincia infatti la costituzione dommatica del Concilio Vaticano, il quale disse anatema contro chiunque osasse negare l'esistenza dell'unico vero Dio, creatore e signore delle cose visibili ed invisibili ». Cfr. il giornale *L'Apologia* che si stampa a Mondovì, anno XIV, pag. 390. (P. LUCA DI S. GIUSEPPE, *Vita della serva di Dio M. Maria Crocifissa di Gesù, prima superiora delle Religiose Passioniste istituite da S. Paolo della Croce,* Civitavecchia, 1878, p. 10, nota 1. Devo l'informazione al passionista P.E. Zoffoli che qui ringrazio).

([17]) MANSI 53, 70.

la filosofia moderna e la dottrina cattolica ([18]). Il richiamo costante dei Padri alle posizioni di Hermes e Günther mostra che esse costituivano quasi la spina principale del Concilio, in quanto insidiavano la verità cattolica dall'interno delle sue stesse scuole. Lo si rileva, fra l'altro, dalla dichiarazione dello stesso Card. Simor i quale, dopo aver indicato che il cap. IV si dirige contro i semirazionalisti (ossia semisupernaturalisti) aggiunge. « Deide dirigitur contra eos, qui ad podium celeberrimi Germaniae philosophi sedentes dicunt inter fidem et scientiam pugnam irreconciliabilem existere, existere debere ».

La situazione è denunziata in forma di errore dell'epoca, che si diffonde come una macchia d'olio sull'Europa, dal Vescovo Gasser di Bressanone: « Negandum non est in Germania, cum ipsa philosophia jam ferme evenuisse pantheismum: sunt enim philosophi aut prolapsi in ipsum materialismum, aut nave jam conversa, tendunt, non dico pervenerunt, sed tendunt ad portum salutis. Sed, Rmi Patres, prout audio et partim etiam ex libris scio, pantheismus commigravit in alias regiones, scilicet in Galliam, Italiam et forsan etiam in Hispaniam, et alias regiones quas ignoro » ([19]). L'evidente preoccupazione del Concilio è pertanto di rivolgersi soprattutto contro gli errori infiltrati nelle scuole cattoliche. Ciò può spiegare anche perché il problema capitale dell'*ateismo* non sia stato oggetto di studio diretto e di determinazione particolare: sul fatto di quest'omissione e sul suo significato torneremo nell'ultima parte di questo studio.

Una caratteristica della *Constitutio de fide catholica* è l'abbondanza dei canoni che corrispondono ad ogni capitolo, nei quali si scioglie e si condanna un errore ch'è formulato secondo il suo preciso contenuto, mentre la seguente *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi*, ha un unico canone generico e complessivo: *Si quis autem hic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit*: *A. S.*

I canoni della I Costituzione seguono invece passo per passo l'argomento svolto in ciascun suo capitolo e formano nel complesso

---

([18]) « *Breviter* hic proponitur catholica doctrina Ecclesiae de Deo rerum omnium creatore, quantenus illa opponitur *atheis*, naturalistis, pantheistis, deistis et ontologistis etiam. Deistae feriuntur per illud verbum *providissimum*, i.e. providentissimum; ontologistae aeque feriendi erant qui nempe docent quod universa, per se considerata, non differant ab ipso Deo » (Mansi 51, 46 B). I due paragrafi 3 e 4 del Can. 4 sono rivolti contro gli errori di Hermes e Günther. Le indicazioni sui Canoni del c. III fanno un cenno esplicito delle preoccupazioni dei Vescovi di Germania sullo sfacelo che la filosofia moderna operava nelle Facoltà teologiche tedesche.

([19]) Mansi 51, 115.

la trama solida del trattato de *vera religione* e *De revelatione* che la teologia cattolica ha sviluppato e approfondito in questo secolo.

Nei canoni del cap. I sono individuati gli errori fondamentali che negano o deformano la conoscenza di Dio: ([20])

l'ateismo in genere (c. 1)
il materialismo (c. 2)
il panteismo in genere (c. 3) e
nelle sue forme speciali (c. 4) ed in particolare
gli errori dei teologi cattolici Hermes e Günther (c. 5).

Il problema specifico della conoscenza di Dio è formulato con adeguata precisione nel Can. I del Cap. II. *De rivelatione,* al quale intendiamo perciò riservare qualche breve considerazione. Esso afferma: quasi esplicitando tutto il significato positivo del can. I: « *Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse;* anathema sit » (Denzinger 1806).

Con formula, che a noi sembra particolarmente felice, il canone fonde in un unico testo i due momenti sintetico e analitico tagliando corto ad ogni unilateralità ed incertezza.

A questo punto ci si può chiedere qual'è *in senso positivo* la dottrina della « Constitutio dogmatica de fide catholica » sulla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. Il testo principale è dato all'inizio del capo II per introdurre la dottrina sulla divina rivelazione.

« Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus

---

([20]) Anche l'Hermes, proseguendo la dottrina del « dubbio radicale » in conformità del pensiero moderno, affidava alla fede, come il Kant della *Critica della ragion pratica,* di fondare la certezza dell'esistenza di Dio qualificando « per riprorevole la stessa questione di una dimostrazione dell'esistenza di Dio », d'accordo con il suo maestro l'ex gesuita F. Meberwasser (Cfr. K. Thimm, *Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus,* Diss., München 1939, p. 38). E' noto come i seguaci di Hermes, pur assoggettandosi alla condanna pontificia si rifiutarono di riconoscere che gli errori a lui attribuiti si trovassero nelle sue opere: vedi p. es. — oltre l'apologia, rispettosa nella forma, del prof. Elvenich (*op. cit.*) — la dichiarazione dei professori Achterfeldt e Braun, riportata da H.J. Stupp, *Die letzte Hermesianer,* Ein Beitrag zur Kirchengeschischte des neunzehnten Jahrhunderts[2] (Siegen u. Wiesbaden 1844, p. 3 s. Lo scritto ha un tono assai risentito e decisamente anti-romano). L'altro corifeo della « teologia nuova » germanica che il Concilio ha avuto di mira era Antonio Günther un pensatore assai più forte speculativamente dell'Hermes, il quale si riallacciava soprattutto ad Hegel (Cfr. p. es. *Euristheus und Heracles,* Wien 1843 , p. 13 ss., 132 ss. e passim. Sull'opera del Concilio nei riguardi del G., v. ora: L. Orbàn, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum,* 2. voll., Romae 1949-1950).

creatis certo cognosci posse: « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* » (*Rom* I, 20 - Denzinger, 1785) ([21]).

L'affermazione è ripresa *nei termini essenziali* dal Canone corrispondente: Cap. II, can. 1: « Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum Unum, *per ea, quae facta sunt naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit* » (Denzinger, 1806).

La dottrina qui enunziata definisce i seguenti punti:

a) La *possibilità* di conoscere Dio: ... *certo cognosci posse.*

b) L'oggetto in questo è uno e vero, creatore di tutte le cose e degli uomini e perciò Nostro Signore.

c) Il *principio* cioè la *ragion naturale*: « naturali rationis humanae lumine ».

d) Il *modo* ossia la via: « *per ea quae facta sunt* ..., e *rebus creatis* » e la *certezza* « *certo cognosci posse* ».

Sorvoliamo su alcuni aspetti secondari per chiederci se il Concilio ha inteso di precisare più da vicino il modo o metodo secondo il quale la ragione umana può ascendere a Dio « con certezza ». Si può intanto osservare che le formule riferite si trovano sia nello schema prosinodale elaborato del Franzelin, sia nello *schema reformatum,*

([21]) E' il testo biblico classico sulla conoscenza di Dio. Essa è detta possibile a partire dalle creature ossia dalla « prima rivelazione » di Dio mediante la creazione. L'esegesi cattolica moderna è esplicita: « Parce que [tout] ce qu'on peut savoir de Dieu est clairment connu parmi eux; car Dieu [le] leur a fait connaître clairment. 20 Car ce qui est invisible en lui se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses oeuvres, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité de façon qu'il soient inexcusables » (M.J. LAGRANGE, *Epitre aux Romains,* Paris 1950, p. 19. E in nota, sul significato di γνωστόν si cita la formula di Origene: « ... *quod cognosci potest de Deo per coniecturam creaturae* », p. 20, nota). « Gewiss ist Gott als geistiges Wesen dem leiblichen Auge unsichtbar. Aber mit geistigen Auge, mit dem Verstande, kann er teilweise erfasst werden, seitdem es eine Schöpfung und denkenden Menschen darin gibt. Die Geschöpfe in der Welt fordern den Schluss auf einen Schöpfer, der die Eigenschaften der Ewigkeit, Allmacht und Göttlichkeit besitzen muss » (J. SICKENBERGER, *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer* 4, Bonn 1932, p. 183. L'A. rimanda a J. QUIRNIBACH, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz,* Strassb. Theol. Studien VII, 4, Freiburg i. Br. 1906).

Su quest'interpretazione, la quale suggerisce almeno implicitamente l'inferenza causale, tutti gli esegeti sono d'accordo e indicano, come fonte prossima della dottrina paolina, il testo di *Sap.* 13, 2-3 dove il rapporto causale sembra già esplicito nel termine τεχνίτης, attribuito a Dio.

presentato dal Vescovo di Paderborn, sia nello stesso schema definitivo presentato alla Congregazione generale (1 marzo 1870) che poi è stato definito. Sul testo quindi non c'è alcun dubbio.

Sul preciso significato del testo ci fu una speciale richiesta da parte del Vescovo di Sura Enrico Maret, il quale propose la seguente modifica: «... humanae rationis lumine, i.e. argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus, certo cognosci et demonstrari posse» aut simpliciter «naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse» ([22]). Ma la deputazione della fede non giudicò opportuno di accettare l'emendamento ed il relatore Mons. Gasser ne dava la ragione in questi termini:

« Quod hanc emendationem attinet, ea approbari vix poterit, et quidem ideo, quia falsum est suppositum huius emendationis. Rmus emendator in ea est sententia, quod nostra doctrina sit contra argumenta notissima, vel saltem contra argumentum metaphysicum. Sed haec suppositio omnino falsa est: nostra doctrina est pro istis argumentis, et non contra ista argumenta. Nam, si dicimus «Deum cognosci naturali rationis lumine per creaturas», id est per vestigia quae creaturis omnibus impressa sunt; multo minus excludimus imaginem, quae animae hominis immortalis impressa est: proinde argumentum metaphysicum non excluditur. Quis enim nostrum cum hanc doctrinae quae a nobis proponitur suo suffragio confirmaverit, quia putat ea damnare argumentum illud celeberrimum S. Anselmi, quidquid de hoc argumento sentiat? » — « Altera emendatio quae habetur in secunda parte; «naturalis rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse» una ex parte deficit et ex alia abundat: deficit ex una parte quia media naturalia quibus homo posset naturaliter cognoscere Deum, non indicantur, excedit ex altera parte, quia non solum edicit, sed etiam hanc Dei exsistentiam certo probari posse, seu demonstrari posse. Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide eligendam censuit et non illam duriorem» ([23]).

Il significato pertanto di questa risposta ci sembra il seguente:

1. la definizione non esclude nessuno degli argomenti scolastici;

2. anzi è ad essi favorevole, specialmente all'argomento cosmologico;

3. il «certo cognosci» è senz'altro equivalente di «demonstrari», e questo termine è giudicato perciò in un certo senso superfluo.

([22]) Mansi 51, 169 A-C.
([23]) Congr. Gen. 40 del 4 apr. 1870: Mansi 51, 275 D-276 A.

Tale significato è confermato dalla dichiarazione dello stesso Mons. Gasser sull'indole propria del Canone:

« Nostis Rmi Patres, quaenam opinio invaluerit in animis multorum hominum, inde a sic dictis encyclopedistis in Gallia, et inde ab initio philosophiae criticae in Germania: opinio scilicet in multorum animis invaluit, exsistentiam Dei omnino certe non posse probari certis argumentis, et argumenta illa, quae tanto in honore omni tempore habita sunt, non esse talia, quae rem evincere possint » ([24]).

Ognuno vede che l'errore ch'è qui preso direttamente di mira è specialmente, oltre il tradizionalismo, la posizione di Kant, ch'è citato espressamente dal Card. Simor:

« Capitis (secundi) principium dirigitur contra traditionalistas, sed etiam dirigitur contra illum errorem, qui tale in Germania propagatus est, eorum nempe, qui dicunt, rationem per se nihil cognoscere sed tantum percipere posse ». « Inde utique factum est, quod religio ipsa, utpote fundamento carens despectui haberetur » ([25]).

Il senso ovvio perciò delle espressioni « *e* rebus creatis » ossia « *per* ea quae facta sunt » non sembra possa essere messo in discussione ([26]). Non si tratta infatti di una semplice finezza stilistica o di una minuzia filosofica, ma di stabilire il senso preciso del punto di partenza ch'è indicato con le particelle *e* (*rebus creatis*), *per* (*ea quae facta sunt*), due espressioni le quali nel contesto biblico nell'esegesi e nella discussione dei Padri conciliari si equivalgono.

L'intenzione del Concilio non sembra dubbia, da quanto si è visto. Quando il relatore Gasser dichiara: « ... Si dicimus Deum cognosci naturali lumine per creaturas », cioè a partire dalle creature e dai caratteri ch'esse mostrano come effetti di Dio — se c'è perciò un argomento che prima di tutti viene suggerito è l'argomento metafisico della dipendenza causale ossia quello che Kant aveva criticato come argomento cosmologico. Ed il contesto conferma questa immediata induzione: infatti il Relatore aveva iniziato affermando che lo scopo del canone era la confutazione di quelle opinioni le quali sostengo-

---

([24]) MANSI 51, 274 B.

([25]) Il nome di Kant, con quelli di Fichte, Schelling ed Hegel, ricorre esplicitaemnte nell'orazione del Vescovo Spaccapietra (Mansi 51, 50 B) come diremo più avanti.

([26]) Il Vacant sosteneva che le sue espressioni sia *per ea quae facta sunt* e sia *e rebus creatis* hanno senso di metà spiegazione e quindi non di definizione e quindi andrebbero prese in senso « occasionale » e non causale ... cioè dalle creature ossia dal fatto ch'esistono le creature (Cfr. J.M.A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concil du Vatican,* Paris 1895, t. I, p. 296 s.).

no... «Dei existentiam certe non posse probari certis argumentis» e si tratta degli argomenti i quali ... «tanto in honore omni tempore [sunt] habita». Non v'è dubbio pertanto che sono indicati, a confessione dello stesso Mons. Gasser, come si è visto, gli argomenti causali.

Ciò risulta non meno chiaramente dalle dichiarazioni del Card. Simor secondo il quale il canone si dirige contro Kant e i kantiani, i quali — come si sa — restringendo la validità del principio di causa (e l'applicazione delle altre categorie) alla sfera dei fenomeni, non ammettevano la validità degli argomenti metafisici tradizionali.

Possiamo pertanto presentare le seguenti conclusioni sul significato delle definizioni del Concilio Vaticano per quanto riguarda il punto cruciale della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

1. *E' fede definita* la possibilità di conoscere con certezza l'esistenza di Dio col lume della ragione mediante le creature: è l'oggetto proprio e diretto della definizione.

2. *Prossima alla definizione* è la «maniera» di ottenere questa conoscenza, cioè con la dimostrazione a partire dalle creature: *e* (rebus creatis) *per* (ea quae facta sunt). Ma il Concilio si è astenuto dal precisare i termini. Chi non ammette questo rapporto di manifestazione di Dio nella creatura, come dipendente *da* Dio — chi non ammette il *da,* è in errore.

3. *E' teologicamente certo,* dal testo e dal contesto della formula vaticana, che il modo per ottenere tale conoscenza è l'argomentazione fondata sul principio di causalità: il punto di partenza figura anche come l'aspetto formale dell'argomentazione: *e rebus creatis...,* *per ea quae facta sunt...* — espressioni le quali indicano inequivocabilmente la dipendenza causale.

L'incertezza — o indeterminatezza, ch'era comunque rimasta nella formula vaticana sul modo proprio della dimostrazione, fu superata nel modo più esplicito agli inizi del nuovo secolo, nel *Giuramento antimodernista* di S. Pio X: ciò si può spiegare da una parte, dal lato negativo, dell'accresciuta irruenza che aveva invaso le stesse scuole cattoliche, e dall'altra parte, dal lato positivo, dal benefico estendersi del tomismo nel pensiero cattolico voluto da Leone XIII e promosso soprattutto ad opera dello stesso S. Pio X al quale dobbiamo i documenti più espliciti per il progresso del tomismo autentico. Il Giuramento riprende infatti la formula vaticana e ne dà l'interpretazione causale senza tergiversazione alcuna:

«Firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab iner-

ranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directo adversantur. Ac primum quidem: *Deum,* rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* [cf. *Rom* 1, 20] hoc est, *per visibilia creationis opera,* TAMQUAM CAUSAM PER EFFECTUS, *certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor* » ([27]).

Indubbiamente il testo del Giuramento indica un progresso sulla formula vaticana alla quale direttamente ed esplicitamente si connette. E' evidente infatti lo scopo preciso di completarla in quella parte ch'era rimasta nel testo conciliare ancora indeterminata, ossia d'indicare il preciso processo che la mente umana segue per salire a Dio dalle cose create: tale procedimento è indicato nel senso richiesto da quei Padri del Concilio Vaticano che desideravano un'affermazione esplicita dell'argomentazione causale mentre il Card. Simor, dandola per evidente, come si è visto, non stimava necessaria. Tre sono le precisazioni apportate dal Giuramento, rispetto alla formula vaticana, che assumono un valore dottrinale definitivo:

a) *Il punto di partenza* della dimostrazione è la realtà del mondo sensibile (VISIBILIA *creationis opera*): è ciò che desideravano già i Padri Vaticani, sia quelli i quali chiedevano che venisse indicato espressamente lo « argomento cosmologico », sia coloro che l'ammettevano come di per sè ovvio.

b) *Il fondamento della dimostrazione* è il PRINCIPIO DI CAUSALITA' (*tamquam causa per effectum*), il quale sta alla base delle cinque vie tomistiche. Ormai non è possibile tergiversare: il nodo del problema è così sciolto e non è possibile, per un filosofo cristiano, metterlo sotto processo.

c) *Il modo stesso di conoscenza,* cioè la DIMOSTRAZIONE in senso proprio: al « certo cognosci potest » si aggiunge infatti, « . . . adeoque demonstrari etiam posse ».

Sul valore di quest'Atto del Supremo Magistero non ci può essere dubbio. Anche se il Giuramento non è una formula conciliare o una

([27]) Secondo l'insegnamento dell'Enciclica *Pascendi* contro il modernismo, emanata dallo stesso S. Pontefice (8 sett. 1907): « Vi huius humana ratio *phaenomenis* omnino includitur, rebus videlicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius esistentiam, utut per ea, quae videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse » (Denzinger 2072).

definizione *ex cathedra,* è indubbiamente da prendere come una *formula fidei* e ciò è attestato (ci sembra) dalle seguenti ovvie ragioni:

a) Per la *connessione stretta e diretta* con la Formula Vaticana.

b) Per il contesto, ch'è il proposito esplicito di condannare il principio d'immanenza nel suo lato negativo ch'è l'agnosticismo.

c) Per la formula esplicita di *profiteor,* la quale enunzia una professione di fede ed esige perciò l'adesione interiore della volontà e dell'intelligenza per rimanere nella verità della fede.

Pertanto, tenendo conto dell'espressione paolina (*Rom,* 1, 20), ch'è presa a base della formula vaticana, e prendendo atto del testo e del contesto del Giuramento antimodernista, ognuno deve ammettere che la dimostrabilità dell'esistenza di Dio mediante l'argomentazione causale (*...tamquam causam per effectus*) appartiene alla dottrina rivelata e deve considerarsi *de fide* ([28]).

La linea dell'argomentazione causale è stata infatti costante nel magistero ecclesiastico e si presenta nel suo sviluppo storico secondo un processo di precisazione continua che ha due tappe principali: la prima fino al Concilio Vaticano I e la seconda dopo il Concilio. La prima si conclude con la definizione Vaticana la quale contiene l'affermazione della possibilità che ha l'uomo di conoscere con certezza Dio, *a partire dai suoi effetti,* mediante i lumi della ragione naturale. La seconda ha il suo momento decisivo nel Giuramento antimodernistico di S. Pio X il quale afferma *esplicitamente* il procedimento causale (*tamquam causam per effectus*), togliendo così ogni pretesto di ambiguità. Con quest'ultima dichiarazione, la quale non fa che sanzionare una tradizione costante di magistero, il procedimento causale non ha valore soltanto come metodo filosofico, ma appartiene ed è entrato nel *depositum fidei.*

Questa conclusione, che ha avuto il suo inizio specialmente nei testi biblici di *Sap.* 13,5 e *Rom.* 1,20, ottenne il suo riconoscimento formale nelle espressioni inequivocabili del *Giuramento* antimoder-

---

([28]) Qualcuno, assumendosi di fare il bilancio della neoscolastica, non solo rigetta le cinque vie tomistiche, ma contesta direttamente — sulla linea di N. di Ultricuria Hume e Kant e dell'immanentismo — la validità ovvero conclusività dell'argomentazione causale in generale. (Cfr.: *Temi e problemi della filosofia classica.* Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Serie III, vol. I, Milano 1960, p. 56 s.). Diversa è la questione — di cui diremo subito — circa l'analiticità o sinteticità del principio di causa, ch'è stata agitata dalla Neoscolastica alla fine del secolo scorso e nei primi decenni del nostro, nella quale il valore trascendente del principio in se stesso resta fuori discussione, sia per i sintetisti come per gli analisti. L'Enciclica *Humani Generis* (1950) annovera il principio di causa fra i principi fondamentali della ragione.

nista: « ... firmiter amplector et recipio ... quae ab inerranti ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata ... ». Ancora l'espressione: « profiteor », e specialmente: « firma pariter fide credo ». Il valore esplicito e definitivo di questa dichiarazione — riguardo all'argomentazione causale da parte del Supremo Magistero — si rileva dal fatto ch'essa nel testo del Giuramento segue precisamente alla formula vaticana ch'è ripresa alla lettera e quindi con un'intenzione ch'è aldilà di ogni dubbio.

III. *Sulla difesa critica del principio di causa.*

Certamente, per il pensiero spontaneo, il principio di causa si presenta con innegabile evidenza, alla quale nella vita pratica rende omaggio anche il filosofo più scontroso ([29]): ma per questo fatto soltanto la sua validità nel campo filosofico non è senz'altro fondata: quando la riflessione cercò di penetrare la natura e la validità del le-

---

([29]) E' chiaro che la controversia è stata sollecitata dalla dottrina kantiana dei giudizi sintetici a priori di cui il principio di causa è per Kant l'esempio più perspicuo anzi la guida nella elaborazione della sua opera maggiore (Cfr. *Kritik d. reinen Vernunft,* Einleitung, VI, Reclam 705 s.; Elementarlehre, II Theil, I Abt., Reclam 289 s., 300, 362 e passim). Mentre in Hume il problema della causalità aveva per fulcro l'esigenza dell'esperienza ossia dell'esperienza come *impressione* di presenza della coscienza: in Kant esso diventa il problema dell'oggettività come possibilità di sintesi a priori. In ambedue le posizioni la causalità è prospettata come esigenza della coscienza della causa, ossia come la necessità della causa si fondi a partire dal principio di coscienza e possa essere un oggetto ossia un contenuto di coscienza (Cf. W. HAUER, *Warum fragen die Menschen Warum?,* Erkenntnis theoretische Beiträge zur Lösung des Kausalitätsproblem, II Aufl., Heidelberg 1929, spec. p. 154 ss. Cf. dello stesso A.: *Kausalität und Willensfreiheit,* Untersuchungen über die Notwendigkeit der Kausalbeziehung, Heidelberg 1924 ove dimostra che la dipendenza causale non esclude la libertà). La polemica sull'analiticità del principio di causa, specialmente nell'ambiente dei cattolici tedeschi, s'ispira direttamente alla critica kantiana nell'intento di superarla come fanno p. es.: J. HESSEN (*Das Kausalprinzip,* Augsburg 1928; II ed. München-Base 1958; spec. p. 76 ss. di ambedue le edizioni) e J. GEYSER (*Das Prinzip der zureichenden Grunde,* Regensburg 1929, spec. p. 21 ss. Nel cap. II, p. 43 ss., il Geyser esposta la formula di Leibniz, critica le fondazioni analitiche formali di Cr. Wolff, e dei neoscolastici Gredt, Descoqs, Sladeczek, B. Jansen, Garrigou-Lagrange, Nink, p. 44 ss.).

Fra i neosocialisti che hanno replicato al G., difendendo la posizione analista, si possono indicare: B. Franzelin, *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzit,* Innsbruck 1924.; Th. Droege, *Der analytsche Charakter des Kausalprinzip,* Eine metaphysische Untersuchung, Bonn a Rh. 1930; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus,* III Aufl., Freiburg-Schw., 1949, p. 314 ss. Un bilancio della controversia, dal proprio punto di vista, è fatto dallo Hessen, *Op. cit.*, II ed., p. 289 ss.

game causale, spesso si trovò arenata tra inestricabili difficoltà e le discussioni iniziate fin dagli albori del pensiero umano sono tra le più celebri ed appassionanti di tutta la sua storia.

Così, per es. comunemente si dice che la causa « produce » l'effetto e lo produce per un reale influsso che lo fa passare dal non essere e dall'inerzia all'azione o ad un grado superiore di essere e lo lega a sè in dipendenza necessaria e inscindibile. Ma quale è la natura di questo influsso, di questo qualcosa che è principio e fermento di nuova realtà al di fuori di sè? Come esso collega e connette i due membri? Ecco il problema primordiale che il più noto studioso odierno della casualità, il prof. J. Geyser, chiama «das Problem des spezifischen Kausalbandes » ([30]); il problema che in concreto si scinde in altrettanti ardui problemi, quante sono le specie di causalità classificabili: meccanica e di puro moto locale, reazioni chimiche nel mondo inorganico, causalità biologica, conoscitiva, volontaria ... ed in quello superiore della vita ([31]).

([30]) Questo fatto era ammesso anche da David Hume, ma il « classico del problema causale » contestava che potesse essere giustificato in sede di riflessione filosofica (Cfr., *Treatise of Human Nature,* P.I. Book I, Sect. XIV).

([31]) G. Geyser, *Des Gesetz der Ursache,* Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes, München, Reinhardt, 1933 (pag 15).

Questo problema del *Kausalband,* od almeno un suo aspetto, è stato la pietra di scandalo di D. Hume. Siamo al gioco del bigliardo: una palla urta contro un'altra e questa si muove; gli occhi non osservano che il succedersi dei due fatti o fenomeni e noi invece diciamo che il moto della seconda palla è stato causato da quello della prima, diciamo che una forza (*power*) è stata comunicata dalla prima alla seconda ed ha causato il moto... Hume fra il fatto in sè, com'è sperimentato, e questo linguaggio vede uno « hyatus » incolmabile, come quello di ogni fenomenista di fronte all'idea generale. Se dobbiamo risolvere quest'idea in una corrispondente percezione di esperienza attuale, come esige l'ideologia humiana, anche all'idea di causa ed effetto ne deve corrispondere qualcuna; in realtà, però, nell'esperienza non si trova un'impressione capace di fondare la nozione di efficienza, onde anche il valore del principio che ne deriva non ha maggior garanzia dell'illusione psicologica che sta all'origine dell'idea. Questa illusione viene radicata nel pensiero spontaneo per la facoltà associativa dello spirito, il quale, per una « forza gentile » che lo spinge (*Belief, Custom*), s'abitua a passare dall'uno all'altro, a collegare l'uno appresso all'altro quei fenomeni che ordinariamente si trovano accompagnati, onde poi, alla vista dell'uno, spontaneamente pensa e aspetta il secondo. Hume espone in lungo e in largo la sua critica e non entra nello scopo di queste note il seguirlo e il confutarlo: è il problema del fenomenismo in generale, come negazione dell'idea astratta e di ogni relazione ontologica, che è in questione, poiché Hume dichiara con compiacenza di volerla rompere radicalmente con il pensiero tradizionale. (Cfr., *Treatise of Human Nature,* l. c.). Però Hume ha avuto un po' il sentore della complessità del problema, anche se poi è stato consequenziato alla logica ferrea dei suoi principi. Giunto al punto cruciale della necessità

Inoltre, l'essere che ora opera e si trova in efficienza causale, non sempre operava; e prima, al più, poteva passare all'azione, e solo ad un certo momento è passato all'azione; certamente è passato all'azione perché poteva passare, ma non soltanto per questo, e se la potenza, in questo senso, è condizione e principio intrinseco dell'operare, non si comprende l'alternarsi di attività e di stasi.

Ancora: l'esperienza e la coscienza ci presentano le cose in un continuo flusso e scambio di attività: la causa e l'effetto fissano artificialmente dei punti fermi in questa corrente: non è per questo che anche Bergson ha accusato il pensiero speculativo puro di deformare la realtà?

Questi ed altri ancora sono i problemi della causalità, ed il risolverli esaurientemente implica lo sviluppo di un intero e definito sistema di pensiero: ma la nostra ricerca versa entro una serie di considerazioni più ristretta, di ordine puramente critico e non sistematico.

I primi inizi e la fisionomia vera della controversia fra i Cattolici si trovano per la prima volta nel primo Congresso internazionale di Parigi (1888), ove la nostra questione costituì forse la fase più drammatica. A. De Margerie, decano della Facoltà di filosofia all'Università di Lilla, presentando una relazione sul carattere analitico del principio di causa, con grande sorpresa della maggior parte degli uditori, concludeva per la negativa; il relatore precisava, e va notato fin d'ora, che questa discussione non verteva sul valore soggettivo (contro gli scettici), e neppure su quello ontologico ed oggettivo (contro Kant) e che rimaneva fermo che il principio è una legge delle cose in sè, ed esprime un legame di dipendenza reale. Ma esso è un principio « sui generis » e di un carattere tutto speciale, poiché il predicato « non deriva » dal soggetto per pura analisi formale, come negli altri principi primi, ma per un processo sintetico che ve lo aggiunge ([32]). Il relatore pensava di salvarsi dall'accusa immediata di sog-

---

del principio e vedendosi incapace di risolverlo direttamente, sposta il problema e si chiede:

a) Per quale ragione crediamo necessario per ogni esistenza, che abbia un inizio, ch'essa debba avere anche una causa?

b) Perchè concludiamo che da particolari cause si debbano necessariamente avere particolari effetti, e quale è la natura dell'inferenza che tiriamo dall'uno all'altro e della credenza che prestiamo? E seguono due lunghi processi di critica, di quella critica che svegliò Kant dal sonno dogmatico.

([32]) A. De Margerie, *Le principe de causalité est-il une proposition analityque ou une proposition synthetique « a priori »?*, in: « Congrès scientifique des Catholiques tenu à Paris en 1888 », 1889, t. I, pp. 276-286.

gettivismo attribuendo e fondando tale sintesi nell'intelletto stesso che l'astraeva e la formulava per una speciale « vis additiva », onde in realtà si trattava di un vero giudizio « sintetico a priori », anche se la natura della sinteticità fosse dichiarata d'altro genere da quella kantiana.

Il problema fu ripreso nel terzo Congresso internazionale di Bruxelles (1894) ove J. Fuzier ([33]) prospettò con sufficiente chiarezza la situazione, tentando una difesa dell'antica posizione, difesa che fu giudicata molto timida e più apparente che reale ([34]). Infine nel quarto Congresso tenutosi a Friburgo (1897), il prof. G.B. Vinati, del Collegio Alberoni di Piacenza, nella sua relazione insisteva con acume sulle difficoltà intrinseche del problema, e sull'esempio del De Margerie, di poi anche in brevi note apparse sul « Divus Thomas », passava in rassegna le difese dell'analiticità più in voga, dichiarandole viziate alla radice da petizione di principio ([35]). Le lunghe discussioni ai congressi ed i numerosi scambi di vedute sulle riviste sembra non abbiano fatto avanzare di un passo la questione, che si assopì lasciando, come al solito, ogni contendente nella sua persuasione iniziale ([36]).

Una nuova fase della controversia fu suscitata da un vigoroso articolo di J. Laminne: « *Le principe de contradiction et le principe de causalité* » ([37]): la questione è qui prospettata con ampiezza e no-

---

([34]) J. Fuzier, *Le caractère analytique du principe de causalité,* in: « III Congrès international des Catholiques tenu à Bruxelles en 1894 », sect. III, Bruxelles, 1895, pp. 5-31; la discussione seguita è riportata alle pp. 315-319.

([34]) Gli si rimprovera specialmente la novità di una speciale « vis abstractiva » che egli poneva nell'intelletto per la formazione del principio di causa, la quale, in realtà, doveva ridursi alla « vis additiva » del De Margerie. Il Fuzier tentò di difendersi nell'articolo: *De origine et natura principii causalitatis,* in: « Divus Thomas », Piacenza, vol. XXI, fasc. VI, anno 1900, pp. 563-572.

([35]) G.B. Vinati, *Studio critico intorno al principio di causa,* in: « Congrès, etc., tenu à Fribourg en 1897 », sect. III, Fribourg, 1898, pp. 655-661. Le note critiche si trovano in: « Divus Thomas » Piacenza, vol. V (anni XIV-XV-XVI). a. 16, n. 10 (1895), pp. 541-545; vol. VI (anni XVII-XVIII-XIX-XX), a. 17, n. 8 (1897), pp. 125-127; a. 18, n. 4 (1898), pp. 242-244; a. 18, n. 8, pp. 296-298; a. 18, n. 10, pp. 326-327; a. 19, n. 10 (1899) pp. 513-515.

([36]) Altri sostenitori del carattere sintetico erano: T. J. O'Mahony, A. Buyssonie, G.L. Fonsegrive, A. Schmid; mentre la posizione tradizionale era difesa da: Gardair, Vacant, Castelein, Farges, De Broglie, Domet de Vorges, Zigliara, Liberatore, Kleutgen, Mercier, Lepidi ed altri.

([37]) In: « Revue de Phil. Néo-Scholastique », XIX (1912), pp. 453-488. Vedi anche l'articolo: *Le principe d'identité et de causalité,* ibid., XXI (1914-1919), pp. 357-364.

vità: vi si dichiara l'inefficacia delle recenti giustificazioni a priori in favore dell'analicità, denunziandone i taciti circoli viziosi. L'articolo di Laminne suscitò nuovi difensori, ma insieme anche nuovi avversari dell'analiticità; sfortunatamente la guerra mondiale impedì un ulteriore svolgersi della controversia, almeno nei paesi latini.

La terza fase, sorse in Germania ove appassionò specialmente i criteriologi. Iniziò la discussione C. Isenkrahe, che espose i suoi dubbi sui fondamenti della via cosmologica ([38]): non disse gran che di nuovo nei confronti di quanto era già stato detto dai critici precedenti ma portò la questione nel pensiero cattolico tedesco ove il problema ha passato la sua crisi più acuta.

Fra i primi tentativi di una « via nuova » nei riguardi del principio di causalità, va ricordato quello di Franz Sawicki ([39]), per il quale il principio di causalità fa tutt'uno e si identifica con il principio di ragione sufficiente, chiave di volta dell'intelligibilità dell'essere in generale. Ora, osserva S., questo principio può esser dichiarato evidente solo in quanto l'intelligibilità integrale dell'essere può porsi fuori di discussione, in quanto cioè rimane salda l'asserzione categorica: non esservi cosa alcuna che non possa essere suscettibile di una spiegazione razionale.

Questa persuasione sta a fondamento di ogni certezza scientifica della vita tutta quanta: ma è essa poi fondata? Per S. sembra di no; essa rappresenta soltanto una supposizione necessaria ed utile, alla quale manca una evidenza teoretica sia immediata che mediata, poiché in quest'ultima analisi essa riposa sulla convinzione radicale della capacità della nostra mente a conoscere il vero: convinzione, questa, ulteriormente ingiustificabile, appunto perché sta al fondo come presupposto di ogni atto di pensiero.

Tali e tante poi sono state le sfortune e le illusioni registrate dalla storia della speculazione, che stanno a dichiarare infondata e chimerica ogni pretensione critica sull'argomento. Per questo F. Sawicki vede a fondamento del nostro sapere qualcosa di irrazionale « ein irrationales Moment », il postulato cioè della ragione, refrattario a qualunque evidenza teoretica, che appartiene piuttosto al campo dell'azione e della vita affettiva, in quanto si concreta in un atto di

---

([38]) C. ISENKRAHE, *Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises,* Kempten, München 1915.

([39]) SAVICKI ha riassunto con chiarezza la sua posizione, esposta già altrove in opere e articoli, nell'art.: *Die Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweises,* in: « Philosophisches Jahrbuch », 44 (1931), pp. 410-418.

« fiducia » nella capacità della mente per la conoscenza della verità ([40]).

Sfumata la prima condizione per la difesa critica dei principî e di qualsiasi conoscenza, anche il seguito della ricerca non può avere miglior esito. Intanto il pensiero presenta un valore nel suo ordine, in quanto riflette ed armonizza con la realtà pensata: il pensiero volgare vive di questa armonia e nella opposizione di essere e di non essere vede la condizione fondamentale dell'esistenza in generale: ma possiamo noi trasportare senz'altro le necessità logiche, astratte, in un mondo del tutto diverso quale è quello della realtà concreta?

Se lo facciamo di fatto, ciò avviene, di nuovo, per un puro « atto di fiducia » nella razionalità dell'esistenza.

Con tali premesse Sawicki arriva coerentemente alla conclusione che:

a) il principio di contraddizione, prima condizione dell'intelligenza astratta, non può fondare il principio di ragion sufficiente in quanto questo regola i rapporti reali tra le cose;

b) che ambedue i principi sono sforniti di vera evidenza, ma sono accettati come puri postulati che la vita esige per la sua possibilità ([41]).

Affine per la tendenza nominalista e la diffidenza verso il pensiero tradizionale, è la posizione di Jo. Hessen. Nella nota monografia: *Das Kausalprinzip,* ove ha raccolto e disposto in modo brillante le sue idee, dichiara di rifiutare ogni idealismo e di voler essere realista, di ammettere cioè l'esistenza di cose indipendenti dalla coscienza. Afferma però subito che questo realismo non si giustifica: si deve parlare piuttosto, come nel volontarismo di Dilthey o di Max Scheler, di un realismo « intuitivo » oppure « volitivo », realismo cioè che si vive, ma non si può dimostrare ([42]). Per quanto riguarda la relazione

---

([40]) Alcuni esempi delle asserzioni di S.: ...Ueberhaupt die Gewissteit unseres rationalem Erkenntnis an gewisse nicht rein rationalem Erkenntnis voraussetzungen geknüpft ist, die ebenfalls letzthin nur in einen *Akt gläubigen Vertrauens* angenommen werden können, dass also in die letzte Wurzel rationales Erkennen uns versagt ist. Die Voraussetzung aller rationalen Gewissheit ist die Befähigung der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit » (*Art. cit.,* p. 411).

([41]) « Er (parla della certezza del principio di ragion sufficiente) setzt ebenfalls den Glauben an eine elementare Vernunft im Dasein voraus »; e qualche riga più sotto, dopo aver notato che i principi per sè valgono soltanto nell'ordine ideale, continua: « Von der realen Seinswelt in ihrer ganzen Weite gilt es nur unter der Voraussetzung, dass sich in ihr nirgends ein Abgrund des absolut Sinnlo- ideale continua: « Von der realen Seinswelt in ihrer ganzen Weite gilt es nur so liegt darin ein Akt vertrauenvollen Glaubens an eine elementare Vernunft im Dasein » (*Art. cit.,* p. 412).

([42]) Hessen, *Das Kausalprinzip,* pp. 213-220.

fra il pensiero e la realtà, come Sawicki anche Hessen fa delle riserve fondamentali: la sua accennata « armonia » anche per lui non è giustificabile a priori: per quanto riguarda i primi principî, ammette invece il loro carattere di evidenza, ma di quale evidenza si tratta? Non certo di evidenza logica, « dedotta » per puri concetti, cioè analitica, e qui l'H. condivide espressamente l'asserzione dell'idealista Pfänder: « essere del tutto errata l'opinione che il principio di contraddizione sia d'immediata evidenza » ([43]). I principî logici pertanto hanno una giustificazione solo nel senso che appaiono come « necessario presupposto » del pensiero, in quanto sono appunto gli elementi della struttura del pensiero stesso, onde si comprende l'espressione frequente in Hessen che la contraddizione teoretica (l'impensabile) non significa *ipso facto* l'impossibilità reale (l'impossibile).

In quanto al principio di causalità, esso pretende di regolare immediatamente in connessione necessaria il succedersi dei fenomeni: un simile passaggio dall'ordine logico al reale non è legittimo, è una « metàbasis eis allo genos »; e quindi un divenire incausato potrà essere « incomprensibile », ma non è o non appare per ciò solo « impensabile » ([44]).

Può darsi allora un « divenire incausato »?

Hessen sta francamente per la negativa; anche se il principio di causa non si connette con alcuna evidenza teoretica immediata, il suo valore resta assicurato in quanto il principio appare un « necessario postulato » del lavoro scientifico, che ha un senso ed una garanzia di progresso solo nella supposizione dell'esistenza reale dei rapporti causali. Per H. il valore oggettivo e il carattere analitico dei primi principî e di quello di causa specialmente avrebbero un senso e sarebbero fondati solo nell'ipotesi che il pensiero, le idee fossero copie fedeli delle cose (« *Abbilder* ») e terminassero agli oggetti; tale natura esse hanno nella concezione platonica degli esemplari e nel-

---

([43]) Hessen, *op. cit.*, pp. 196-199.

([44]) Gli altri primi principî (logici) di valore universale, anche se fondati sul postulato della conoscenza in generale, hanno una vera necessità universale; ma per il principio di causalità, siccome è postulato soltanto dal pensiero che versa sul reale, non si può parlare di *Denknotwendigkeit* in generale, ma soltanto di *Erkenntnisnotwendigkeit*. Onde si comprende come H. possa asserire: « Der Gedanke eines ursachlosen Entstehens ist also möglich. Es ist nicht absolut ausgeschlossen, dass uns in der realen Ordnung der Dinge ein solches Entstehen begegnet » (p. 227). Ma « in necessariis » la possibilità coincide con la necessità e non si comprende come l'affermazione del valore reale del principio possa coesistere con la possibilità della sua violazione, a meno che non si tengano le leggi del pensiero e del reale per pure « finzioni » o « convinzioni » irrazionali.

l'intellettualismo scolastico; ma dopo l'avvento della filosofia moderna tale concezione è tramontata per sempre ([45]).

Più impegnata nel problema ontologico della fondazione critica del principio in questione è l'ultima posizione del Joseph GEYSER il quale si mantiene nel solco della *philosophia perennis* in quanto professa un vero realismo sostanzialmente in accordo con quello tradizionale. In un primo tempo anch'egli sostenne e difese il carattere analitico del principio di causa ([46]), ma ulteriori ricerche gli fecero cambiar parere e sembra definitivamente, se si giudica dalle ultime sue opere: *Das Prinzip von zureichenden Grunde* (1929) e *Das Gesetz der Ursache* (1933).

La sua fondazione deduttivo-empirica avviene in due tappe ([47]):

a) esperienza e percezione immediata di « un divenire » come vera causalità, percezione cioè di una reale dipendenza tra due fatti;

b) estensione di questa relazione a tutti i casi di « divenire », cioè al divenire « überhaupt ».

Geyser si introduce facendo notare che l'adeguata cognizione di una determinata essenza (*eines bestimmten Was*) è soltanto possibile e si può avere, se questa essenza può esser intuita, vista direttamente. Come il cieco nato, incapace di vedere i colori, per questo non li può conoscere, ma soltanto figurarseli per mezzo di relazioni ed analogie di altri sensi, allo stesso modo la relazione causale, che possiede una sua specifica essenza per la quale si distingue nettamente da ogni

---

([45]) *Das Kausalprinzip*, pp. 47-58, ove espone e discute la posizione di S. Tommaso. Alla p. 220 presenta questa dichiarazione sulla natura delle idee: « Alle diese Formen sind lediglich *Werkzeuge* unseres Geistes, Gedankenmittel, mit denen das erkennende Bewusstsein die Gegenstandswelt aufbaut. Sie sind Denkformen, nicht Seinsformen, Denkbestimmungen, nicht Gegenstandsbestimmtheiten ». Non è difficile comprendere come con una tale mentalità non si possa parlare di un valore qualsiasi del pensiero. Così, fra il resto, Hessen, e logicamente secondo i suoi principi, mostra di respingere le « vie » tradizionali « a posteriori » per l'esistenza di Dio, fondate sul principio di causalità (p. 273).

([46]) Così in: *Das philophische Gottesproblem*, Bonn. 1889, p. 12; *Naturerkenntnis u. Kausalgesetz*, Münster, 1906; *Allgemeine Philosophie des Seins u. der Natur*, Münster, 1915, pp. 118 sg.

([47]) G. espose la prima volta questa « nuova » via in: « *Erkenntnistheorie*, Münster i.W. 1922, c. 9, § 11, pp. 221 sg.; di poi in: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freiburg, 1923, c. 7, pp. 96-107; in: *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, Habbel, 1929, c. 3, § 9 e 15; pp. 115-120 e 132-135; più diffusamente e con qualche ritocco è stata ripetuta nel *Das Gesetz der Ursache*, specialmente al c. 7: *Die innere Wahrnehmung der Kausalität*, e al c. 8: *Rückschluss auf das allgemeine Kausalgesetz aus der Wahrnehmung der Kausalrelation*, pp. 81-107.

altra relazione, se vuol essere conosciuta, deve esser vista immediatamente in se stessa (48).

Quest'intuizione inderivabile della relazione causale rivela direttamente allo spirito la vera natura di ciò che connette a vicenda causa ed effetto. Hume ha voluto negare una tale intuizione, ma a dispetto del suo empirismo non è stato fedele all'esperienza: questa intuizione della causalità, dice Geyser, noi l'abbiamo nell'esperienza interna della nostra attività volontaria: per fondare questa affermazione basterebbe la continua ed ordinaria esperienza personale di ciascuno; ma in questi ultimi anni le ricerche sistematiche sulla natura e sullo svolgersi dell'attività volontaria pongono la nostra affermazione al sicuro da ogni attacco, come scientificamente provata (49). Ma anche concessa questa pretesa « Wesensschau » della causalità, rimane ancora aperto il problema del suo valore universale per tutto il divenire in generale: il modo di procedere del Geyser è quanto mai interessante. Esso si collega direttamente alle sue vedute sulla natura delle relazioni. L'essenziale della relazione è il non avere essa un essere a parte per sè stante: essa è ciò che è, non per se stessa, ma per il suo riferirsi di qualcosa, per il suo « inesse » nei termini, per l'ordine che uno ha all'altro. La relazione riposa così sui due termini che la portano (*Träger*) e riceve dalla loro natura la sua propria; dalla loro natura non in quanto sono realtà assolute, ma in quanto termini di relazione. Così anche la relazione fra causa ed effetto riceve il carattere specifico di causalità non dalla qualità delle due cose, ma dalla ragione, dalla nota peculiare (« Moment »; il « fundamentum » degli antichi, credo), per cui l'uno dei termini è detto causa e l'altro effetto (50). Applichiamo questi principî al nostro caso. Anche la relazione causale ha il suo « Träger » e il suo « Moment », cioè i due termini sono due cose in relazione all'esistenza, come contraddistinta dall'essenza; il « Moment » o fondamento di essa è il divenire di questa esistenza; l'« Entstehen », il « Vergehen » e il « Verändern ». E siccome ovun-

---

(48) *Das Gesetz*, pp. 23, 90, 133.

(49) *Das Gesetz*, pp. 81 ss.; cfr. specialmente pp. 92 sg.: ove il Geyser riferisce i risultati del recente lavoro di HUBERT ROHRACHER, *Die Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage*, Leipzig, 1932.

(50) *Das Gesetz*, pp. 23-24, 96 sg. 159, 161; cfr. anche: *Das Prinzip v. zur. Grunde*, p. 119 la trattazione complessiva della posizione del G. sul problema causale si trova nella tesi di J. RÖÖSLI, *Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei* J. Geyser, Freiburg/Schweiz 1940. Si veda anche l'accurato studio sull'orientamento metafisico del G. nello sviluppo del suo pensiero da parte di M. GABEL, *Theistische Metaphysik im Ausgleich von Idealismus und Realismus*, Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis bei Joseph Geyser, ed. privata 1957, cfr. spec. pp. 44 ss e 50 ss

que si trova il fondamento di una relazione, ivi pure vi deve essere quella relazione che il fondamento rivela, così osserva G., ovunque si riscontrerà il divenire, ivi pure si troverà quella relazione di cui il divenire costituisce il « Moment » o fondamento, cioè la relazione causale.

« Atqui » l'esperienza esterna offre frequentemente e chiaramente questo fatto dello « incipere esse » di un oggetto.

« Ergo » esso deve trovarsi in relazione causale con un altro che l'ha fatto cominciare. Si badi: la maggiore dell'argomentazione è la equivalenza un po' strana di « cominciare ad essere » e di « essere causato »; ma non par strana a G. che l'ha potuta vedere mediante la *Wesensschau* negli atti di coscienza; l'estensione poi della relazione a tutti i fenomeni è stata fatta per la costatazione nei nuovi termini del « fondamento » specifico di questa relazione cioè il fatto del divenire. Qualcuno potrebbe osservare che il passaggio dalla costatazione del semplice divenire al riconoscervi una relazione causale è troppo repentino e punto giustificato. A. Geyser però sembra di sì; e precisa dicendo che il divenire di cui si tratta si presenta in realtà fornito d'una nota che garantisce e insieme esige la sua trasposizione come « Moment » specifico della relazione di causalità: tale nota è la « regolarità » della sua successione. E' vero che nel mondo esterno non abbiamo l'esperienza immediata della relazione causale, vista nella sua natura intima, ma la regolarità della successione basta a rivelarci come la realtà è governata dall'*ordine* e non dal caso, ordine che ha un senso definito solo se fondato e assimilato alla relazione di causalità ([51]). Così il principio di causa resta fondato come sintetico a priori e valido per l'esperienza in generale.

E' poi esatto definire soltanto l'« esistenza » e il « divenire » di questa esistenza come fondamento di questa relazione, o non piuttosto, come vedremo, bisogna indicare qualche altra nota che caratterizzi in globo l'insufficienza dell'atto di essere e della realtà che si dice causata? Infine, anche concessa la percezione di questa relazione nell'esperienza interna, si può da questo trasportare senz'altro una relazione così specifica nel vasto campo dell'esperienza esterna solo perché vi si riscontra il cominciare, oppure un succedersi regolare?

Al capo quarto dell'opera « Das Gesetz der Ursache », Geyser

([51]) *Das Prinzip v. zur Grunde*, p. 134, ove si legge: « Aus dieser Tatsache (della regolazione della natura, conosciuta dall'esperienza) erkennen wir durch Schliessen dass das, was in der Naturwirklichkeit entstehet, die Wirkung einer Ursache ist. Dürfen wir dies zum den Satz erweitern, dass alles was entstehe, also alles Kontingente die Wirkung einer Ursache ist? » e risponde: « Mir scheint: ja! ». Cfr. anche: *Das Gesetz der Ursache*, p. 133.

presenta, per la prima volta, una prova, che dice essere del tutto nuova e che gli parve di una rara evidenza: anch'essa è relativamente a priori, nel senso che non è basata sulla pura nozione di ente contingente, ma è derivata dalla sua caratteristica di « durare nel tempo ». Ecco in breve come la nuova prova procede:

a) Non possono trovarsi nello stesso istante l'esistenza e la non esistenza di qualcosa, ma la durata, il « Beharren » nel tempo, è una proprietà di ambedue e proprietà necessaria: l'essere e il non essere non si trovano in istanti puntuali e indivisibili, ma hanno per soggetto un continuo.

b) E siccome il tempo, come, quantità continua, è divisibile all'infinito, non si dà un periodo di durata il minimo possibile che serva come un « minimum » dal quale la necessità della durata possa esser limitata a priori: in altre parole, sia l'essere come il non essere tendono a durare indefinitivamente.

c) Quindi la necessità della durata nel tempo, aggiunta alla impossibilità di una limitazione a priori di essa, dà all'esistenza (e alla non esistenza) la proprietà positiva di persistere nello stato iniziale, cosicchè l'alterazione di questo richiede l'influenza di qualcosa che sia al di fuori, cioè della causa: *a meno che non si voglia ammettere l'assurda ipotesi del caso* ([52]).

Rimane quindi fondato che niente muta la sua condizione d'essere iniziale senza la causa.

I pensatori cristiani, che sono rimasti più fedeli alla tradizione, hanno ammesso un legame intrinseco fra il principio di contraddizione e quello di causalità: ma non pochi hanno voluto introdurre come intermediario il principio leibniziano di ragion sufficiente ([53]) e ciò ha nociuto non poco al fondo stesso della controversia portandola sul binario del razionalismo e ottimismo assoluto che non è certamente quello del pensiero cristiano e tanto meno del tomismo ([54]).

([52]) *Das Gesetz*, c. 4: « Die notwendige zeitliche Dauer des Nichtseins und Sein der Kontingenten als eine Begründungsbasis für das Kausalgesetz, pp. 44-52; alludendo a questa nuova prova, G. osservava nella prefazione: « Mir war der 23 Januar dieses Jahres (1932), an dem mir letztere aufgingen, ein wahrhaft beglückender Tag », pienamente soddisfatto della sua scoperta.

([53]) V. l'esposizione analitica nell'*Art. cit.*, p. 119 ss.; la discussione delle formule tomistiche, pp. 124 ss. La formula definitiva del principio di causa mediante la nozione di partecipazione, pp. 130. ss..

([54]) L'Hessen invece, nell'appendice alla nuova edizione del suo *Das Kausalprinzip*, ribadisce la sua convinzione che tutti i tentativi di fondare il principio di causa hanno fatto il fallimento perchè in essi si presupporrebbe sempre il prin-

Di qui la convenienza che il prossimo Concilio porti il problema di Dio alle sue ultime radici dove lo spirito dell'uomo possa riposare come nel suo Principio.

IV. *L'ateismo moderno al Concilio Vaticano I.*

Può sorprendere che il Concilio, a giudicare dai testi degli schemi e delle discussioni, non abbia fatto oggetto di discussioni, e di determinazione particolare l'errore capitale cioè *l'ateismo*: esso è nominato di solito appena di passaggio. E' sintomatico al riguardo l'intervento di Mons. V. Spaccapietra, Vescovo di Smirne, al quale si deve — se non c'inganniamo — il giudizio più esplicito dato nel Concilio sulla filosofia moderna ed in particolare sull'idealismo:

« Non loquor de *Atheismo*: atheismus enim non est systema sed destructio omnium systematum... Ex veteri pantheismi schola, Spinoza suum confecit systema, quod recentiarum scholarum opinionum nucleus haberi potest. Post eum Kant pantheismi et scepticismi facile princeps errores in unum redigens, nihil reale praeter hominem vel potius hominis cogitandi facultatem agnoscit, et solum multas agens ambages ad materiae realitatem pertingit. Abysso ab eo deductae complendae diversimode sive Fichte, sive Schelling, sive Hegel studuerunt, nomine absoluti (cum nova apud ipsos quaerenda sint verba a naturali sensu detorta) nescio quid intelligentes, ut eo ad religionem, publicos mores, et ipsam societatem omni auctoritate spreta usque deque vertendam abuti possent. Quis enim hunc Schelling hyatum ad suos auditores patienter posset: Deum nobis hac lectione creandum? Huiusmodi vero scholae sectatores facile ab impietatis nota evadere autumant negando suas opiniones nos esse assecutos; praeter unum vel duos nullum quod sibi vellet intellexisse effutiebat Hegel, et de ipso Goethe magno

---

cipio stesso (*Das Kausalprinzip, das Beweisziel ist, wird hier als Beweisgrund benutzt.* Ed. cit., p. 290). Ma se il principio di causa è veramente un principio, non si tratta più di dimostrarlo ma solo di fondarlo: la sua fondazione critica deve consistere nella riduzione dei concetti, che il principio stesso contiene e di cui risulta, alla loro ultima espressione metafisica ossia di riportarli all'interno della nozione stessa dell'ente, lasciando da parte le formule che la Scolastica ha ereditato dal razionalismo. Il problema della fondazione dei principi è perciò anzitutto e soprattutto di semantica metafisica prima che gnoseologica o critica, come non invano aveva dimostrato lo stesso Hegel contro posizione kantiana (Cf. *Phänomenologie des Geistes,* Einleitung). Per questo la più recente letteratura tomistica si è risolutamente orientata sulla nozione di partecipazione (V. per la documentazione tomista i nostri due studi: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso,* II ed. Torino 1950; *Participation et causalité selon S. Thomas,* Louvain-Paris 1961; ed. it. Torino 1961.

apud philosophos nominis viro, quem prius hac scientia donaverat, postea dubitare non renuit. Et certe nebulosam hanc philosophiam posse nunc regnare in Scholis, et civilibus institutionibus (quod est peius) miraremur, nisi intelligentiam hominis corrupti cordis servam, et ignobile pecus in comperto esset, et illas alacriter sequi opiniones quas vitiis et depravatis moribus spatiosam sternunt viam » (55).

Per esattezza storica si può affermare che il problema dell'ateismo preoccupò i Padri del Concilio Vaticano più nelle sue forme implicite che non nella diretta crudezza di aperta negazione.

La Commissione teologica preparatoria (Congresso XXII, del 10 settembre 1868) aveva espressamente deciso che il Concilio offrisse un panorama (*colligere et notare*) di tutti gli errori del tempo, soprattutto di quelli... « graves et perniciosi, grassantes ac latius diffusi, neque errores tantum haereticales, sed quicumque fidei chtholicae bonisque moribus grave damnum inferre censentur ». E mentre si raccomanda di riservare i Canoni per la condanna delle eresie, si consiglia nei capitoli una maggiore ampiezza di esposizione: « In doctrinarum vero capitibus etiam reliqui errores, qui damnatione digni habentur: itemque per modum detestationis vel exsecrationis opinionum monstra, velut atheismus, pantheismus, materialismus, aliaeque impietates, quae circa ipsas fidei conditiones et christianae religionis fundamenta versantur » (56).

L'ateismo era considerato soprattutto nella forma del panteismo di Spinoza (57). L'infezione atea era riportata da qualche Padre, dopo Spinoza, allo stesso Kant e alla sua radice più vicina dell'idealismo tedesco trascendentale, come quello già citato dallo Spaccapietra (58).

Nella relazione della Commissione dogmatica preparatoria (Congressus XXII, del 10 settembre 1868) si parla soltanto di *doctrina catholica* in opposizione ad *pantheismus et rationalismus* (Mansi 49, 689 D-690 A) ed è soprattutto sotto questi due errori che nel Concilio viene compreso e incluso l'ateismo. Nella Congr. Gen. XII (4 genn. 1870) il Vescovo Baillès esprime il suo orrore contro il panteismo di Spinoza « ... magis aptum... amplexantes » (Mansi 50, 190 C). A quest'orrore si riferisce con particolare insistenza il Vescovo di Saluzzo

---

(55) Mansi 51, 50 D.

(56) Mansi 49, 654 D.

(57) Il Vescovo Baillès lo considera come « ... magis aptum ad maiorem excitandum horrorem, sive ad traducendas pantheistas ut vulgares simias Iudaei [Spinozae], atheismum amplexantes » (Congr. Gen. VII, 4 genn. 1870; Mansi 50, 190 CD)

(58) Mansi 51, 50 D-51 A.

Mons. Gastaldi, che si mostrò fra i più attivi nella discussione della *Constitutio de fide catholica*: nella Congr. Gen. 33 (24 marzo 1870) egli si lamentava... « hac nostra aetate vivimus, quasi dixerim, medii inter deistas, atheos, pantheistas, etc. Sed qui sunt isti athei et pantheistae?... Ista colluvies atheorum et pantheistarum sunt omnes ferme sacris regenerationis aquis abluti; omnes ferme illuminati a Spiritu Sancto fuerunt, donum Dei degustaverunt, hebdomada elapsa erant catholici, nunc in cathedra universitaria edocent atheismum, pantheismum. Omnes ferme universitates Europeae, a catholica ecclesia fundatae..., nunc, paucissimis exceptis, sunt studia atheorum et pantheistarum » (59).

L'atmosfera generale del Concilio, sul problema specifico dell'ateismo, si mostrò però meno allarmata e prevalse l'indirizzo di condannare gli errori speciali sulla nozione di Dio. Il Vescovo ungherese Fogarasy p. es. teme perfino che lo stesso can. 1 sull'esistenza di Dio dia occasione ai nemici di schernire la Chiesa accusandola di aver aspettato 18 secoli per definire una siffatta verità (60). Più risoluto è ancora il Vescovo svizzero (di S. Gallo) Greith, il quale lamenta uno stile troppo tecnico e asciutto dello schema, adatto per teologi (!) e diffida la polemica filosofica: « Sinite mortuos sepelire mortuos! Notissimus sophista Cartesius cum reali suo dubio in omnen veritatem, veteri philosophiae methodo destructa, novorum systematum prima fundamenta iecerit, unde tot tantaque novarum et falsarum opinionum portenta in scholarum palestras et universam rempublicam christianam dimanarunt, summi pontifices caute abstinuerunt inane cum philosophorum doctrinis et somniis certamen inire, vel per pontificia decreta eos damnare: atque summa sapientia id egerunt » (61).

Non loquor de Atheismo! Ciò che fino un secolo fa dava l'impressione di un'aberrazione situata ai limiti della razionalità, come

---

(59) Mansi 51, 113. B. ripete con nuovo vigore la denunzia nella Congr. Gen. 39 del 1 aprile 1870: « Vivimus, ut dixi, *medii inter atheos;* in omnibus universitatibus Europae professores sunt philosophiae, medicinae, chirurgiae, geologiae, geographiae et astronomiae, qui omnes abutuntur iis scientiis, ut fidem extinguant in nostris pueris et iuvenibus » [sviluppa ampiamente] (Mansi 51, 258).

(60) « Attentionem haec res excitat, quod thesis, quae a nemine et nusquam in dubium vocata fuit, hic modo positivo asseratur per concilium; et timendum est, ne adversarii nostri, etiam hinc cavillandi occasionem sumant, quasi concilium Vaticanum Dei existentiam decreto conciliari nunc proclamare voluerit post XVIII saecula, aut quasi hanc fidem quae non tantum ecclesiae catholicae, sed omnibus etiam non christianis communis, immo intimo sensui humano insita est, sibi appropriare vellet » (Mansi, 51, 98 B).

(61) Mansi 50, 208 B.

una trascurabile macchia nera sull'atlante dell'umanità, oggi è diventata l'atmosfera in cui vivono e respirano quasi una metà dei popoli della terra ([62]). Mai come ai nostri tempi si può dire, senza timore di eccedere, che masse sconfinate sono dominate da governi e partiti che si proclamano atei e areligiosi. La situazione cioè si è capovolta: mentre in passato l'ateismo era ristretto ad una élite, era cioè un fenomeno a carattere strettamente individuale e di associazioni ristrette, oggi invece si dovrebbe dire che l'ateismo è diventato sempre più un fenomeno e un atteggiamento di massa. Constatazione davvero sconfortante e irreparabile qualora si potesse garantire che le masse sono solidali con le ideologie dei loro capi o piuttosto ch'esse non debbano rassegnarsi, per l'impossibilità pratica di uscire dallo stato di violenza politica — e non di rado anche di violenza fisica sociale — a cui sono costrette fino a subire la restrizione e la privazione completa del diritto di manifestare le proprie convinzioni..

L'ateismo del nostro tempo ([63]) deriva da vari filoni culturali e si può presentare in varie forme che hanno in comune affinità di metodi più che di ideologie. C'è l'*ateismo di derivazione materialistica,* secondo la struttura più nota nel quale la mancanza di Dio è motivata dall'impossibilità per l'uomo di trascendere l'orizzonte d'esperienza sensoriale: formula assai vaga ch'è semplice agnosticismo se si arresta all'affermazione di questa impossibilità, ma diventa ateismo appena afferma che l'uomo non può avere altro orizzonte di vita che quello del mondo sensibile. E' l'ateismo di chi è « senza Dio », di chi non riesce a istituire nessun rapporto con Dio, perchè Dio non c'è.

C'è *l'ateismo di derivazione illuministica* cioè *razionalistica* il quale afferma ch'è unicamente alla ragione umana che dobbiamo chiedere l'origine del perchè delle cose, della conoscenza della natura e della storia: è l'atteggiamento del cosidetto libero pensiero e del laicismo nella sua forma più estrema applicato alla vita sociale e individuale. I crescenti risultati della scienza hanno capovolto la figura del mondo ed ora quasi la stanno mettendo in pericolo, hanno fornito un grandioso pretesto a tutto l'ateismo moderno che ancor oggi non ha perso il suo fascino presso chi è più insofferente a sopportare la prospettiva metafisica. C'è infine l'*ateismo* più moderno di *derivazione immanentistica,* idealistica e marxistica, il quale, partendo dal principio della coscienza, sta a fondamento della realtà della coscienza nella

---

([62]) Cf. Fabro, *L'ateismo costruttivo come caratteristica della irreligiosità contemporanea,* in *Euntes docete* (1960), pp. 3 ss.

([63]) *L'Athéisme contemporain;* Edition Labor et Fides, Genève 1956.

sua effettività immediata, sociale o individuale: in questa prospettiva vanno ricordate le forme oggi più vistose di ateismo quali sono il marxismo in tutte le sue forme e l'esistenzialismo negativo. E' l'ateismo che potrebbe essere detto *ateismo costruttivo,* rispetto all'ateismo distruttivo illuministico: poichè mentre questo è tutto proteso alla demolizione dell'Assoluto a scardinare i presupposti metafisici della sua fondazione, l'ateismo contemporaneo invece pretende di muoversi dalla costruzione dell'uomo ovvero dichiara che è l'uomo che deve comprendere l'uomo a partire dall'uomo, che deve edificare l'uomo e salvare l'uomo mediante l'uomo... Ovvero esso implica la negazione di Dio come fine ma come mezzo e quasi di riverbero: esso lotta per l'uomo ed afferma che per salvare l'uomo bisogna eliminare Dio, per poter vivere nel tempo bisogna accantonare l'eternità. E' l'ateismo più radicale che vede nella negazione di Dio la condizione fondamentale per salvare l'uomo (ateismo marxistico, existenzialistico, sociologico, storicista...). Mentre in passato, fino all'avvento del marxismo, l'ateismo si limitava a posizione di sètta fra filosofi, libertini, adepti di società segrete... — oggi esso investe le masse che il principio democratico ha portato in primo piano: le masse dei lavoratori dell'Occidente e le masse dei popoli ex-coloniali e sottosviluppati dell'Asia e dell'Africa, che vengono riportati all'indipendenza, ai quali la propaganda sovietica propina il principio che la religione e il Cristianesimo furono e sono gli alleati principali dei capitalisti e dei dominatori. Mentre le precedenti forme di ateismo erano in prevalenza di natura teorica e agivano nell'ombra, ora l'ateismo opera e si organizza alla luce del sole col proposito esplicito di eliminare il Cristianesimo come l'unico baluardo di resistenza: esso afferma che l'uomo prenderà possesso del proprio essere nella proporzione in cui espellerà da sè e dalla società la coscienza di Dio. Perciò si parla di *ateismo umanistico o di Umanesimo ateo*: come ricupero dell'essenza umana mistificata nell'alienazione capitalistica e religiosa. Il paganesimo e l'idolatria, le guerre dell'Islam, la stessa Riforma, l'Illuminismo, la Rivoluzione francese... furono senza dubbio meno radicali e pericolosi di questo « materialismo costruttivo » che pretende — ed ha buone ragioni per affermarlo — di essere l'erede ultimo e più coerente del pensiero moderno ([64]). In questa si-

---

([64]) Mi consta per informazione diretta che in Giappone p. es. sono ormai tradotte le opere principali di Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Stalin... in maggiore ampiezza che non lo siano in inglese, francese e italiano! L'opera di traduzione è assai attiva nella Cina comunista, anche in India e nel continente nero.

tuazione c'è soprattutto da temere — ed i sintomi non mancano — un'esplosione sempre più estesa di ateismo pratico ovvero sociale e politico che dir si voglia presso i grandi popoli di Asia e Africa i quali sono stati finora rispetto all'Occidente, in condizioni di isolamento culturale: è presso di essi che la forza di espansione del comunismo sovietico trova l'elemento più ingenuo ed insieme più bramoso e acceso di rivendicazioni di libertà e progresso materiale. A questi popoli il comunismo ateo non cessa di prospettare la religione in generale ed il Cristianesimo in particolare come gli alleati storici e quindi come responsabili dell'oppressione capitalistica. La letteratura marxista ne offre la più ampia prova.

Preoccupato delle deleterie conseguenze dalle deviazioni del Razionalismo di Hermes-Günther-Frohschammer, del Tradizionalismo e dell'Ontologismo e dall'invasione del principio dell'immanenza del campo teologico, di Hermes, Günther, e Frohschammer, il Concilio Vaticano I aveva respinto l'ateismo con una condanna generica e implicita più che esplicita. Merita però di essere ricordato l'intervento del Vescovo di Costanza, Mons. Brovard, il quale nella sua *Oratio* attirò l'attenzione sull'argomento, suggerendo con acume di aggiungere alla trattazione su Dio anche una corrispondente *trattazione sull'uomo* ch'era il campo preferito dell'empirismo moderno con Locke e Condillac. E' precisamente questa emergenza dell'uomo nella fondazione della verità dell'essere che oggi è di attualità e costituisce la caratteristica del pensiero contemporaneo il quale ha così aperto tutte le dighe all'invasione dell'ateismo da tutti i campi della riflessione filosofica che si muove fuori del pensiero cristiano.

E' noto che la situazione del mondo al tempo del Concilio Vaticano I, satura di laicismo e liberalismo, era piena di fermenti di ribellione alla fede in Dio e al Magistero della Chiesa: oggi il mondo è diventato ancora più deserto di Dio ([65]), e l'uomo si è avocato il criterio stesso della verità. Il terreno tuttavia, quasi per contrasto, si mostra oggi forse più propizio che non un secolo fa, perchè la Chiesa possa affermare una nuova e antica presenza di Dio nel mondo e guidare la storia dell'uomo con un sicuro filo di orientamento il quale consenta una base solida alla quale aggrapparsi per non scomparire nel risucchio del tempo. La società contemporanea nella sua attività politica, economica, culturale... non solo ha abbandonato il Cristianesi-

---

([65]) E' questo il significato dello « ateismo costruttivo », come si è visto, della filosofia contemporanea che ha portato il principio dell'immanenza alla sua esigenza originaria ch'è quella d'interpretare la verità dell'essere come presenza di conoscienza (Cfr. C. Fabro, *La dialettica hegeliana*, Introduz.; Brescia, La Scuola 1960).

mo, come quella di un secolo fa, ma non ammette più e non riconosce alcun Essere supremo. Il credere all'esistenza dell'Assoluto e il vivere la propria fede in Dio è diventato affare del Singolo: Dio è ormai assente dagli atti della vita pubblica e sta sempre più disertando la vita privata e il santuario stesso della famiglia. Si diffonde dovunque, coll'irrompere della spregiudicatezza ideologica e morale, una malinconia nel vuoto ed un'inerzia del divino e del sacro negli stessi credenti o che si dicono tali, una forma di pudore di Dio, che gli antichi teologi senza tante perifrasi chiamavano tradimento, viltà e, per eufemismo, rispetto umano. E' possibile fare una diagnosi radicale di questa ch'è la malattia mortale del secolo per apprestare senza indugi la cura radicale?

Qualora il Concilio Vaticano II intenda riprendere alla radice i capisaldi del problema di Dio, l'uomo contemporaneo attende ansioso di avere anzitutto un'analisi dell'ateismo ossia di quella stoltezza che ha portato l'uomo a negare nella mente e nella vita il suo Dio; quindi la confutazione della riduzione della verità dell'essere alla libertà dell'uomo, intesa nella sua finitezza storico-pragmatica dell'esistenza temporale; e infine una ripresa e precisazione del « certo cognosci posse » ossia del *per* (« ea quae facta sunt »), dello *e* (« rebus creatis »)... ossia circa il senso ed il valore trascendente dell'itinerario che l'uomo può fare, mediante l'argomentazione causale, nell'ascesa dalle creature al Creatore.

D. Cipriano Vagaggini, O.S.B.
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Professore nel Pontificio Ateneo Anselmiano

OSSERVAZIONI INTORNO AL CONCETTO DI CONCILIO ECUMENICO

La formulazione della precisa nozione di concilio ecumenico dà luogo tra i teologi a qualche difficoltà, principalmente per la necessità di rispettare simultaneamente fatti storici, disposizioni canoniche e verità dogmatiche: quelle, particolarmente, che risultano dal primato del Romano Pontefice.

Queste difficoltà toccano anzitutto l'essenza stessa del concilio ecumenico, che si suole esprimere nella sua definizione, ma si riflettono di conseguenza anche nel modo di concepire la sua convocazione, la sua conferma e la giustificazione delle sue infallibilità.

La lettura dei teologi in queste materie lascia adito a qualche ambiguità ed incertezza. Si vorrebbe proporre alcuni suggerimenti che possano giovare in qualche modo a raggiungere in questo campo una più soddisfacente precisione.

I.

Non vi è tra i teologi una definizione comunemente accettata del concilio ecumenico. Se si esamina in proposito il pensiero degli autori si osserva quanto segue.

Si cerca giustamente l'essenza del concilio ecumenico nel concetto di universalità, come lo suggerisce lo stesso nome di ecumenico o di concilio generale.

Ma, astrattamente parlando, l'universalità di un concilio può essere intesa in diversi modi: per esempio, universalità di convocazione, di celebrazione, di rappresentanza, di autorità. Inoltre, ognuna di queste universalità ammette sfumature ed aspetti diversi. L'universalità di convocazione, poniamo, può essere intesa rispetto ai vescovi residenziali, oppure rispetto anche ad altre persone; si può pensare a

quella fatta dal Romano Pontefice oppure da altri; si è anche parlato di convocazione materiale e formale. La notevole varietà delle definizioni proviene appunto dal fatto che in esse gli autori includono ora l'una e ora l'altra di queste universalità, ed ora l'uno ora l'altro dei loro singoli aspetti.

Si osserva però che gli autori, fatta, nella definizione, la scelta di quella o di quelle universalità in cui pensano che consista la nota primaria distintiva del concilio ecumenico, quando poi arrivano alle spiegazioni notano fatti storici e introducono concetti nuovi dei quali spesso non appare, a mio parere, come possano conciliarsi con la definizione data.

Cercherò di giustificare queste affermazioni con alcuni esempi presi a partire dal secolo XVI, principalmente dopo il concilio tridentino. E', infatti, questa l'epoca in cui, dopo la crisi conciliarista che seguì il grande scisma d'occidente e per la necessità della lotta contro i protestanti, i teologi cercarono di elaborare sempre più precisamente la nozione di concilio ecumenico ed esplicitarono i concetti fondamentali oggi comuni.

* * *

Cano definisce il concilio ecumenico per la sola nota di convocazione generale di tutti i vescovi residenziali: « concilia equidem generalia voco quae omnium christianorum pontificum convocatione celebrantur » (1).

Ma poi, nelle spiegazioni — ricordandosi probabilmente di alcuni concili ecumenici, come il costantinopolitano I e II, ai quali non furono convocati che vescovi orientali — è costretto ad ammettere che vi può essere concilio ecumenico senza convocazione generale. Come risolve la difficoltà che da questo fatto risulta per la sua definizione? Con l'osservazione seguente: « ma ciò è molto raro e dunque praeter artem » cioè accidentale (2).

Risposta insufficiente: se vi è anche un solo autentico concilio ecumenico in cui non c'è stata convocazione generale come intesa da Cano, questa non può servire a definire la natura del concilio ecumenico in genere.

---

(1) *De locis theologicis* (prima ed. postuma del 1563) V *cap.* 3 n. 1. Non ammette che si possano invitare con suffragio deliberativo vescovi titolari (*ivi* cap. 2 n. 5): non dice nulla dei cardinali ed altre persone non vescovi.

(2) *Ivi cap.* 3 n. 1.



Bellarmino trattò con molta cura del concilio ecumenico. Lo definisce anch'egli per la sola nota della convocazione generale dei vescovi, aggiungendovi tuttavia la presidenza del Romano Pontefice per sè o per i suoi legati (3).

Ma nelle spiegazioni che dà di questo concetto si osserva: che ammette, secondo la consuetudine e le disposizioni canoniche del suo tempo, applicate anche a Trento, che, sebbene nel concilio ecumenico solo i vescovi abbiano « ordinarie » il diritto di suffragio decisivo, tuttavia: « ex privilegio autem et consuetudine » ciò hanno « etiam cardinales, abbates et generales, licet episcopi non sint » (4).

Ci si chiede allora per qual motivo Bellarmino nella definizione del concilio ecumenico parli solo di assemblea di vescovi.

In secondo luogo si vede che egli esige non solo una convocazione universale ma anche una celebrazione universale; e più precisamente, una celebrazione che rappresenti materialmente la totalità assoluta dei cinque maggiori patriarchi e quella almeno morale delle provincie ecclesiastiche. Infatti, vuole che nel concilio: « siano presenti per sè o per i loro rappresentanti i quattro principali patriarchi oltre al Romano Pontefice » e anche che: « vengano al concilio almeno alcuni vescovi ex majori parte christianarum provinciarum » (5).

Intorno a questi concetti si osserva: la nozione di « maggior parte delle provincie cristiane » è quanto mai vaga. Se fosse adottata come essenziale per la determinazione dell'ecumenicità di un concilio, questa, in molti casi, non potrebbe essere conosciuta con certezza. Con ciò stesso il concilio ecumenico perderebbe, di fronte al magistero universale, il suo principale vantaggio: quello di essere un organo del magistero universale le cui decisioni sono molto più facilmente conoscibili e meno sottoposte a controversie; mentre la conoscenza del pensiero del magistero ordinario su questioni discusse è molto difficile, appunto perchè, a questo scopo, bisogna conoscere quando si verifichi la richiesta unanimità morale tra i vescovi assieme al Papa.

---

(3) I concili ecumenici sono: « ea quibus interesse possunt et debent episcopi totius orbis, nisi legitime impediantur, et quibus recte praesidet nisi Summus Pontifex aut alius eius nomine: inde enim dicuntur oecumenica, i.e. orbis terrae concilia », *De conciliis* (nel *De controversiis,* tom. II — prima ed. del 1588 —) *I cap.* 4.

(4) *Ivi cap.* 15.

(5) *Ivi cap.* 17.

Ad affermare la necessità della presenza o della rappresentanza « dei quattro grandi patriarchi » oltre al Papa, Bellarmino può essere stato indotto dalla storia degli antichi concili ecumenici celebrati in oriente e da alcune testimonianze teoriche antiche; ma mettere questa presenza o rappresentanza tra le condizioni essenziali ad ogni concilio ecumenico non può sostenersi nè dogmaticamente, nè storicamente.

In terzo luogo: Bellarmino non vede la difficoltà che contro la sua definizione del concilio ecumenico sollevano i concili costantinopolitano I e II, i quali non ebbero nè convocazione nè celebrazione universali, nè rappresentanza del Romano Pontefice, ma solo il suo riconoscimento dopo la loro celebrazione (6).

* * *

H. Kilber, nel suo *De principiis theologiae,* della Theologia Wirceburgensis (prima edizione del 1766) definisce il concilio ecumenico come un concilio che « rappresenta tutta la Chiesa » (7).

Poi distingue due specie di concili ecumenici: gli ecumenici « actione » e quelli « acceptatione ». Sono ecumenici « actione » se in essi si verifica: *a*) la convocazione e la celebrazione generale: questa ultima intesa nel senso: « ut ... Episcopi vel per se vel per procuratores convenerint numero notabili nationum et provinciarum potius potius quam personarum » (8); *b*) la « conferma » generale, intesa nel senso: « ut subscribant congregati, episcopi quidem definientes, theologi autem, juris consultae, principes consentientes, ut Summus Pontifex acta rata habeat ... promulget ». E' ecumenico « acceptatione » il concilio che: « defectu quidem legitimae convocationis aut celebrationis, aut confirmationis, aliquo laborat, sed communi Ecclesiae universalis consensu tamquam generale et legitimum recipitur » (9).

La necessità della conferma del Romano Pontefice è derivata dal fatto che, diversamente, il concilio non rappresenterebbe tutta la Chiesa perchè sarebbe un corpo senza capo (10).

---

(6) Bellarmino pensa che il sinodo costantinopolitano I fu riconosciuto come ecumenico perchè venne considerato come tutt'uno con il sinodo romano indetto da Papa Damaso verso lo stesso tempo: « ac si una et eadem fuissent. Atque propter huiusmodi conjunctionem habita est synodus constantinopolitana una ex oecumenicis », *ivi* cap. 5.

(7) *Disp.* 2, *cap.* 2, *art.* 1 *n.* 130. Ed. di Parigi 1880 I p. 143. Vedi anche *art.* 4 n. 150, *ivi* p. 258 sg.

(8) *Ivi.*

(9) *Ivi.*

(10) *Ivi, art.* 4 n. 150 p. 258 sg.

Per definire il concilio ecumenico il concetto di « rappresentanza di tutta la Chiesa » è certamente migliore di quello di convocazione o di celebrazione universali. Ma in Kilber quel concetto rimane ambiguo. Egli pensa troppo all'aspetto materiale di tale rappresentanza. Infatti, per un concilio ecumenico che sia tale « actione » egli esige un numero « notevole » di vescovi in rapporto alle provincie ecclesiastiche. Contro questo concetto vale ciò che sopra si notava contro il concetto di « maggior parte delle provincie ecclesiastiche » come appare in Bellarmino. Più infelice ancora l'introduzione nella nozione di concilio ecumenico del concetto di « nazioni » (aveva avuto grande importanza nel concilio di Costanza) che non è concetto ecclesiastico.

Lo stesso difetto di concepire la rappresentanza in modo troppo materiale appare nella spiegazione della « conferma » di un concilio ecumenico che è tale « actione », in quanto si dice che tale conferma deve includere la sottoscrizione dei vescovi, dei teologi, dei giuristi e del Papa.

Anche l'ecumenicità del concilio ecumenico che è tale « acceptatione » è riferita al « comune consenso della Chiesa universale », mentre, più precisamente, a questo basta il consenso del Papa (tutt'al più con un gruppo anche relativamente piccolo di vescovi).

La cosa appare ancora più chiara nella divisione dei concili ecumenici in ecumenici « actione » e « acceptatione ». Se si vuole così dividerli, bisognerebbe piuttosto dire: *a*) ecumenici actione et acceptatione simul; *b*) ecumenici acceptatione tantum, come il costantinopolitano I.

Da ciò si vede che, se si ripone l'essenza del concilio ecumenico nella « rappresentanza di tutta la Chiesa », tale rappresentanza va comunque spiegata in rapporto alla sola « accettazione »; e ciò non già all'accettazione passiva di tutti i fedeli, ma a quella autoritativa di tutta la Chiesa docente, e più precisamente a quella del Papa, che basta a dare l'ecumenicità a un concilio.

* * *

In una linea sensibilmente identica a quella di Kilber si tiene il Mazzella. Definisce il concilio ecumenico: « concilium repraesentans universam Ecclesiam, actis assentiente Romano Pontifice » [11]. In questa definizione per Mazzella la parola « concilio » indica il genere

---

[11] *De religione et ecclesia,* Prato 1905 p. 797 (prima ed. Roma 1880).

prossimo ([12]), e le parole: « rappresentante tutta la Chiesa » la differenza specifica.

Questa differenza, così spiega l'autore: « implica due cose: *a*) che vi sia presente il Romano Pontefice capo della Chiesa; infatti, come il corpo umano non è tutto rappresentato senza il capo, così la Chiesa non è rappresentata tutta se difetta il Romano Pontefice; *b*) che vi siano almeno alcuni vescovi della maggior parte delle provincie ecclesiastiche, perchè tutta moralmente la Chiesa sia rappresentata » ([13]).

Anche il Mazzella ritiene la conferma del Papa necessaria alla rappresentanza stessa di tutta la Chiesa ([14]).

Con tutto ciò egli introduce la distinzione tra concilio perfettamente e imperfettamente ecumenico in riferimento: « alla sua celebrazione e all'accettazione o approvazione » ([15]).

Intorno alle affermazioni di Mazzella si può osservare: anche in lui il concetto di « rappresentanza di tutta la Chiesa » rimane impreciso perchè anch'egli pensa anzitutto al numero e alla varietà dei padri del concilio in rapporto alle provincie ecclesiastiche (o, comunque, reputa tale rappresentanza aspetto essenziale del concilio ecumenico) ciò che è un modo troppo materiale d'intenderla. In questa prospettiva non si spiega l'ecumenicità del costantinopolitano I (solo vescovi orientali invitati e presenti), nè l'ecumenicità delle prime sessioni del tridentino ove erano presenti 50-70 padri.

Per questo motivo certamente Mazzella distingue poi tra concilio perfettamente e imperfettamente ecumenico. Senonchè: l'utilità di questa distinzione è nulla rispetto al punto essenziale che è il pernio d'interesse di tutta la questione teologica intorno ai concili ecumenici: cioè, rispetto alla loro infallibilità nel campo della dottrina e alla loro autorità universale in quello della discipina. Infatti, gli uni non godono meno degli altri di questa duplice prerogativa.

In secondo luogo: se si vuol porre una distinzione tra concilio perfettamente e imperfettamente ecumenico, bisogna, comunque, cercare il comune denominatore che costituisce l'essenza di ogni concilio ecumenico, senza la quale non esiste mai e con la quale esiste sempre,

---

([12]) Definizione di un concilio in genere: « legitimus praelatorum Ecclesiae conventus ad iudicandum vel statuendum de rebus ecclesiasticis » (*ivi* p. 795).

([13]) *Ivi* p. 797.

([14]) « Il concilio di tutti i vescovi senza nessuna approvazione universale, non rappresenta la Chiesa universale, poichè rappresenta il corpo senza il suo membro principale, il capo » (*Ivi* p. 806).

([15]) *Ivi* p. 797.

e spiegarne la natura. Allora si vede che, in ogni ipotesi, questa nota essenziale non può includere quella rappresentanza universale di tipo materiale nel senso spiegato dal Mazzella, poichè vi sono dei veri concili ecumenici nei quali non si verifica, ma per i quali a tutto supplisce l'approvazione posteriore del Papa.

Così appare anche più che a proposito di Kilber che, se si vuole cercare la nota costitutiva del concilio ecumenico nella rappresentanza universale, è comunque necessario definirla sostanzialmente non in rapporto al numero e alla varietà dei padri rispetto alle provincie ecclesiastiche, ma, semmai, in rapporto all'approvazione, anche solo posteriore, del Papa.

* * *

Pesch evita di dare propriamente una definizione del concilio ecumenico, ma indica le note che a questo scopo sono richieste: « Quid requiratur ut concilium sit oecumenicum » ([16]). Tra queste note annovera: *a*) che vi siano invitati tutti i vescovi che hanno giurisdizione, il diritto di convocazione essendo del solo Romano Pontefice, pur bastando a questo scopo un suo consenso a una convocazione già fatta. *b*) Che la celebrazione sia tale che: « tutto l'orbe cattolico sia veramente rappresentato » ([17]). *c*) Che ci sia la conferma del Papa, almeno sotto forma di consenso ([18]).

Ma poi anche Pesch, nella spiegazione dei singoli punti, ammette fatti e introduce nuovi concetti che rendono vane, o comunque, ambigue, le note sopra elencate. Anzitutto rileva il caso del costantinopolitano I e dice che questo concilio all'inizio non fu ecumenico, ma: « fu elevato alla dignità di concilio universale per la susseguente approvazione del Papa Damaso e (così aggiunge) per il consenso dei vescovi occidentali » ([19]). Quindi deve pur ammettere la regola generale che: dalla conferma del Romano Pontefice, un concilio, altrimenti non ecumenico, può essere elevato alla dignità di concilio ecumenico ([20]).

([16]) *Praelectiones I*: *Institutio propedeutica* (la prima ed. è del 1894), Friburgo in B. 1924 p. 312 sgg. n. 446 sgg.

([17]) *Ivi* p. 315 n. 450.

([18]) *Ivi* pp. 316-19 n. 450-56. « Confirmatio a Romano Pontifice requiritur quia episcopi docentes sine suo capite non sunt illud magisterium cui Christus infallibilitatem promisit » (*Ivi* p. 319 n. 455).

([19]) *Ivi* p. 313 n. 449.

([20]) *Ivi* p. 319 n. 456.

Se così è, ci si domanda per qual motivo, nella lista delle note richieste perchè un concilio sia ecumenico, Pesch non mette quella della conferma del Papa al primo luogo — anzi come la nota per sè sufficiente e solo, strettamente parlando, richiesta — e quindi perchè non prospetti in tutt'altro modo l'intera questione.

E infatti, dopo tutte le spiegazioni sulla nozione di concilio ecumenico, Pesch, in uno scolio, ripone tutto in questione introducendo altre divisioni e nuovi concetti: « cum concilium possit esse duplici modo universale: *a*) quatenus repraesentantes totius ecclesiae docentis adsunt; *b*) quatenus habet potestatem obligandi universam ecclesiam, hanc alteram rationem, si cui concilio per se non insit, summus pontifex supplere potest, quia ipse per se solum totam ecclesiam obligare potest. Ex quo fit, ut concilia quoque provincialia a summo pontifice approbari possint, ut vim obligandi universam ecclesiam habeant et hac ratione (formaliter non materialiter) evadant universalia (cf. Palmieri, De Romano Pontifice, 702 sg.). Non tamen omnia concilia, quae sic confirmata sunt, recensentur inter universalia, quia, ut dicantur *concilia* universalia, saltem aliqua maior solemnitas requiritur » ([21]).

In questo testo appaiono notevoli novità: non si parla più della convocazione universale e si ritiene solo una certa celebrazione universale consistente nella presenza al concilio di rappresentanti di tutta la Chiesa docente.

Inoltre, appare la prima volta, direttamente menzionata come nota dell'ecumenicità d'un concilio, la: « potestas obligandi universam ecclesiam ». Appare pure la prima volta la distinzione (presa da Palmieri) tra concilio materialmente universale e formalmente universale e — sebbene, sfortunatamente, il concetto non sia ben spiegato — s'insinua che la qualità di formalmente universale deriva sempre a un concilio dalla sua approvazione dal Romano Pontefice. E' un progresso notevole; ci si meraviglia solo che Pesch non abbia sfruttato sin dal principio questi concetti quando trattava la questione: quid requiratur ut concilium sit oecumenicum.

Alla fine del testo sopra citato s'introduce ancora un nuovo requisito non ancora menzionato e di cui più non si parlerà: « saltem aliqua maior (di quella che si ha nei sinodi provinciali) solemnitas ». Concetto vago e non spiegato. Pesch l'introduce certamente per dare una qualche motivazione perchè, mentre la sola approvazione del Papa data a un sinodo, diversamente non ecumenico, basta per farne

---

([21]) *Ivi* p. 321 n. 459, 2.

un conciilo formalmente ecumenico (che abbia la: potestas obligandi universam ecclesiam), il costantinopolitano I, in virtù di tale approvazione, è annoverato tra gli ecumenici, mentre non lo sono il milevitano II (contro i pelagiani) e l'arausicano II (contro i semipelagiani), che pur di tale approvazione non difettano. La questione è certamente giustificata. Pesch crede poter rispondere: perchè a questi due ultimi sinodi manca una certa: maior solemnitas.

Spiegazione certamente insufficiente. Ed infatti, lo stesso Pesch, in un altro passo, dice che anche il milevitano II e l'arausicano II, al pari del costantinopolitano I: « per consequentem approbationem totius magisterii ecclesiae et imprimis Romani Pontificis, adepta sunt dignitatem doctrinalem conciliorum universalium » ([22]). E altrove chiama questi due sinodi: « aequivalenter oecumenica » ([23]).

Da tutto ciò si vede che Pesch era probabilmente troppo ottimista quando, verso la fine del paragrafo intitolato: quid requiratur ut concilium sit oecumenicum, dopo aver numerato le note riferite in primo luogo, concludeva: « constat igitur quando et quo sensu concilium sit oecumenicum ».

* * *

Ciò che scrive J. Forget sulla nozione del concilio ecumenico nel suo, del resto pregevole, articolo nel Dictionnaire de theologie catholique ([24]), è tipico di questa mancanza di concetti precisi, per accumulazione di osservazioni e di nozioni diverse non ridotte a stretta unità, che abbiamo rilevata anche nei precedenti autori. Ecco alcuni testi caratteristici.

« Un concilio ecumenico o universale è l'assemblea solenne dei vescovi di tutto il mondo, riuniti all'appello e sotto l'autorità e la presidenza del romano pontefice per deliberare e legiferare insieme su cose che interessano l'intera cristianità ... E' vero che per essere ecumenico senza nessuna restrizione un concilio deve esserlo nello stesso tempo per la sua convocazione, la sua celebrazione e la pienezza del potere; ma comunque, secondo il modo di vedere e secondo la terminologia tradizionali, un concilio non è ecumenico, come non è universale, che a patto di essere la rappresentanza giuridica, l'organo autorizzato, di tutta la Chiesa; ora, non può essere tale senza il

---

([22]) *Ivi* p. 319 n. 456.
([23]) *Ivi* p. XVI.
([24]) Conciles, in: *Diction. de théol. cath.* III (prima stampa del 1907) 636-76.

Papa, poichè senza di lui non sarà mai che un corpo acefalo; invece, l'intervento del capo supremo basterà spesso a supplire ciò che sotto altri aspetti potrebbe mancare all'ecumenicità, perchè garantirà l'autorità assoluta e universale delle decisioni ... Tra i concili che tutti, teologi e canonisti, considerano come ecumenici, ve ne sono due, il II e il V, che non lo erano per sè, per la loro convocazione e celebrazione, e che dunque non lo sono diventati che in virtù della ratificazione susseguente e suppletiva del Papa ... (In caso di dubbio se vi sia ecumenicità per un concilio determinato: « la Chiesa » decide perentoriamente « questo fatto dogmatico »). La sua dichiarazione non ha evidentemente per scopo di creare l'ecumenicità di convocazione e di celebrazione dove questa avrebbe fatto difetto; ma la constata autenticamente e infallibilmente se esiste; può, inoltre, se occorre, produrne l'ecumenicità di autorità, l'universalità della forza obbligatoria » ([25]).

E' difficile, dopo la lettura di questi testi, decidere cosa sia esattamente richiesto e cosa non sia richiesto, nel pensiero di Forget, perchè un concilio sia ecumenico. Ossia: quale sia la nota costitutiva di ogni concilio ecumenico come tale: se la « dichiarazione » della Chiesa; o la ratifica, almeno susseguente e « suppletiva » del Papa; o la « rappresentanza giuridica di tutta la Chiesa »; o la pienezza del potere; o simultaneamente le cinque note che si enumerano al principio: 1) assemblea solenne, 2) dei vescovi, 3) di tutto il mondo, 4) convocati dal Papa, 5) e sotto la sua presidenza; oppure, finalmente, se tutte queste cose, o un gruppo di esse insieme. Comunque, si vorrebbe sapere come Forget concepisce la relazione tra i predetti diversi tratti che fa concorrere alla nozione di concilio ecumenico ([26]).

* * *

A mia conoscenza i teologi recenti non hanno portato nessun elemento nuovo, rispetto a quelli riferiti dagli autori sopra accennati, per l'approfondimento del concetto di concilio ecumenico, ma hanno solo ripreso, e più o meno coerente amalgamato, i concetti dei teologi precedenti. Alcuni esempi basteranno.

Schultes amalgama la nozione di M. Cano con la distinzione degli autori posteriori tra i diversi gradi di ecumenicità. Definisce il con-

---

([25]) *Ivi* 641-42.

([26]) Ciò che della nozione di concilio ecumenico dice H. Leclercq, in *Histoire des conciles* di Hefele-Leclercq I 1 (1907) p. 4 nota 1, dipende sostanzialmente da Forget.

cilio ecumenico per mezzo della sola nota di convocazione generale come Cano ([27]). Poi, nelle spiegazioni, distingue ecumenicità di convocazione, di celebrazione e di approvazione, in quanto il Papa approva il concilio: « pro ecclesia universa » ([28]). Quindi distribuisce i concili ecumenici in quattro classi: 1) gli ecumenici nella convocazione, nella celebrazione e nell'approvazione (i concili posteriori). 2) Quelli che lo sono solo nella celebrazione e nell'approvazione ma non nella convocazione; tra questi Schultes annovera il niceno I, l'efesino, il calcedonense, il costantinopolitano II, (sic!). III, IV. 3) Quelli che lo sono solo per approvazione: il costantinopolitano I e II. 4) I concili approvati come ecumenici in una loro parte e quelli approvati completamente.

Senonchè, secondo queste spiegazioni, solo l'ecumenicità di « approvazione » è quella che non può mai mancare a un concilio ecumenico. Essa sola, dunque, dovrebbe entrare nella sua definizione, mentre nella definizione di Schultes non se ne fa affatto menzione.

De Guibert riproduce i concetti di Kilber e di Mazzella e definisce il concilio ecumenico per mezzo della rappresentanza di tutta la Chiesa: « hoc sensu quod in eo praesentes sint illi moraliter omnes qui habent potestatem in Ecclesia » ([29]). Da questa rappresentanza deriva le qualità che devono avere la convocazione, la celebrazione e la conferma del concilio ecumenico. Ma poi ammette che il costantinopolitano I è ecumenico in virtù della sola conferma del Papa ([30]).

F. Diekamp definisce il concilio ecumenico per l'universalità della convocazione di tutti i vescovi derivata in qualche modo dal Papa, ma ammette che la conferma papale può supplire alla mancnaza di tutte le altre note, come avvenne nel costantinopolitano I ([31]).

Hervé non dà una definizione de concilio ecumenico, ma alla questione: quid requiratur ut concilium sit oecumenicum, risponde: 1) la convocazione universale, almeno approvata dal Papa; 2) la presenza: « di tanti vescovi e da tanti luoghi, che, nelle circostanze consi-

---

([27]) Così, almeno, sembra; sebbene la sua espressione indeterminata possa forse insinuare anche una universalità di celebrazione; dice infatti: « Concilium (synodus) oecumenicum vel universale est conventus legitimus episcoporum ex toto orbe christiano ad iudicandum et statuendum de rebus ecclesiasticis » (*De Ecclesia catholica,* 2 ed. Parigi 1931 p. 482).

([28]) *Ivi* p. 483.

([29]) *De Ecclesia Christi,* 2 ed. Roma 1928 p. 224.

([30]) *Ivi* p. 228. Vedi pure nello stesso senso J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi,* Parigi 1925 pp. 218-21.

([31]) *Manuale theologiae dogmaticae,* Desclée I 1932 p. 73.

derate, moralmente parlando, si possa dire che rappresentano tutta la Chiesa » (32); 3) la conferma del Romano Pontefice. Ed aggiunge che questa conferma, anche susseguente, basta da sola a dare a un concilio l'ecumenicità, come avvenne per il costantinopolitano I (33).

La nozione di concilio ecumenico nell'articolo « concilio » dell'Enciclopedia Cattolica, scritto da G. Damizia, si fonda principalmente sui concetti nella linea di Mazzella e di Schultes: « Il concilio (in genere) quindi si può definire: la riunione legittima di vescovi per deliberare e decretare in materia ecclesiastica. Se a queste assemblee sono chiamati a partecipare i vescovi di tutta la Chiesa universale e di fatto la rappresentano, il concilio si chiama ecumenico » (34). I due elementi costitutivi sono dunque ritenuti la convocazione e la rappresentanza universale, mentre quest'ultimo concetto non viene sufficientemente spiegato.

T. Zapelena, definisce il concilio ecumenico per la celebrazione universale aggiungendovi l'autorità suprema (35). Ma poi dice: « Tria concurrunt ad plenam concilii oecumenicitatem: convocatio, celebratio, confirmatio papalis » (36) ed aggiunge il concetto dei diversi gradi di ecumenicità, concedendo che, per il costantinopolitano I, a tutto supplì da sola l'accettazione del Romano Pontefice (37).

La definizione proposta da I. Salaverri si fonda sull'universalità morale della celebrazione sotto il Papa e sulla rappresentanza universale intesa in modo materiale: « Ad oecumenicum concilium requiritur et sufficit ut sub Romano Pontifice, episcopi residentiales conveniant omnes, non physice sed moraliter, ita ut merito universam Ecclesiam repraesentare censeantur (38).

II.

Da quanto detto fin qui si può fare una costatazione teorica fondamentale: quella dell'importanza decisiva nella questione della nozione del concilio ecumenico dei concili costantinopolitano I e II.

---

(32) *Manuale theologiae dogmaticae,* Parigi 1943 I p. 488.

(33) *Ivi* pp. 488-89.

(34) *Enciclopedia Cattolica* III (1950) 168.

(35) *De Ecclesia Christi, pars altera,* 2 ed. Roma 1954 pp. 175-76: « Concilium oecumenicum stricto sensu definitur: conventus pastorum totius Ecclesiae catholicae ad deliberandum et decernendum de negotiis Ecclesiae universalis ita ut decreta supremam auctoritatem obtineant ».

(36) *Ivi* p. 176.

(37) *Ivi* p. 180.

(38) *De Ecclesia Christi,* in: *Sacrae theologiae summa,* BAC I Madrid 1955 p. 674 sg. n. 546. Vedi anche p. 683 n. 575 e 576.

Questa importanza deriva da alcuni fatti fuori discussione: che questi due concili sono da tutti ritenuti veramente ecumenici; che in essi non vi fu nè convocazione universale, nè celebrazione universale, nè convocazione fatta dal Papa, nè sua presidenza per sè o per i suoi legati, ma solo la sua approvazione autoritativa dopo la loro celebrazione.

Da questi fatti segue una conseguenza che non vedo come possa essere elusa: che cioè la nota che esprime la natura essenziale del concilio ecumenico in genere, non è nè la convocazione universale, nè la celebrazione universale, nè l'essere di fatto convocato dal Romano Pontefice o da lui, per sè stesso o per i suoi legati, presieduto.

Poichè queste note possono mancare a un concilio per altro veramente ecumenico, esse appartengono ai sui aspetti accidentali, non alla sua essenza. Non devono quindi entrare nella sua definizione.

Le ambiguità degli autori sopra accennati provengono, credo, dal non avere nettamente osservato le logiche conseguenze derivanti dal costantinopolitano I e II. Non sembrano felici — comunque, non sono utili ai fini della definizione essenziale del concilio ecumenico — le distinzioni introdotte dagli autori (per caratterizzare appunto i due predetti concili di fronte agli altri) tra concilio perfettamente e imperfettamente ecumenico (Mazzella); concilio materialmente e formalmente universale (Palmieri, Pesch); concilio ecumenico con restrizione e senza restrizione (Forget); oppure, in genere, tra diversi gradi di ecumenicità (Kilber, Schultes).

Sotto l'aspetto teologico, che spetta anzitutto l'infallibilità della dottrina e l'autorità universale nelle disposizioni canoniche ed è il solo che veramente importa, il costantinopolitano I e II non sono meno ecumenici degli altri. Se in essi, di fronte ad altri, si notano diversità ed imperfezioni, queste non possono essere che d'ordine accidentale rispetto alla natura essenziale di ogni concilio ecumenico. Se dunque si vuole proprio notare simili distinzioni, bisognerà, comunque, definire l'ecumenicità d'un concilio in genere secondo una nota che sia comune a tutti. Anzi bisognerà prima cercare le note sempre e necessariamente comuni a tutti e poi, tra queste, cercare quella che di tutte le altre è radice.

* * *

Ora, esclusa la convocazione e la celebrazione universali, nonchè la convocazione di fatto dal Romano Pontefice e la sua presidenza di fatto nella celebrazione, le note di universalità che non possono mai

mancare a nessun concilio veramente ecumenico, nè storico, nè futuro, sono tre.

Una è la sua autorità universale nel campo della dottrina (infallibilità) e nel campo della disciplina.

L'altra è che il concilio ecumenico è l'organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa [39]. Si può anche dire, se si vuole, che la seconda nota del concilio ecumenico è di essere un concilio che « rappresenta tutta la Chiesa », ma, appunto, in questo senso preciso che è l'organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa. Tuttavia, a mio parere, conviene lasciare l'espressione di « rappresentanza universale », perchè (come si è visto in Kilber, in Mazzella e in altri) induce facilmente nell'errore d'intendere tale rappresentanza in modo materiale: come se ciò significasse che in ogni concilio ecumenico, storico e futuro, vi devono necessariamente essere: « almeno alcuni vescovi della maggior parte delle provincie ecclesiastiche, perchè tutta moralmente la Chiesa sia rappresentata » [40].

Una terza nota è la necessità (e la sufficienza) perchè un concilio sia ecumenico del consenso autoritativo [41] del capo universale del magistero e del governo dalla Chiesa: il Romano Pontefice. Un concilio ecumenico è sempre un concilio che come tale è riconosciuto dal consenso autoritativo del capo generale della Chiesa: il Papa. E' la conseguenza necessaria della dottrina del primato. Supposta questa dottrina, segue che non esiste nella Chiesa magistero universale e potere di governo universale senza il Romano Pontefice, perchè la Chiesa è di costituzione monarchica e che quindi non vi è Chiesa senza Romano Pontefice.

Questo terzo punto implica diverse cose. Tra le altre si notano le seguenti: anzitutto il diritto esclusivo ed inalienabile del Papa di

---

(39) Gli organi universali del magistero e del governo della Chiesa sono tre: uno e ordinario: il magistero che tutti i vescovi dispersi per il mondo e in comunione con il Romano Pontefice esercitano assieme allo stesso Papa, loro capo. E' un organo collegiale, perchè in esso l'autorità suprema: proclamazione infallibile della fede e governo universale, è esercitata in solido dal corpo dei vescovi insieme al loro capo. Quest'organo è detto ordinario perchè è sempre in atto. I due altri organi sono straordinari, perchè sono in esercizio solo in determinate e relativamente rare occasioni. Uno di questi è individuale: il Romano Pontefice quando definisce ex cathedra; l'altro è collegiale: il concilio ecumenico.

(40) C. Mazzella, *l.c.* p. 797.

(41) Dico autoritativo per distinguerlo dall'assenso puramente recettivo che deve al concilio ogni credente.

dare a un'assemblea, mediante il suo consenso autoritativo, la qualità di autentico organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa, anche se tale assemblea fosse già sciolta e ad essa difettasse il carattere di convocazione e di celebrazione universali.

Poi: il diritto di stabilire per la sua convocazione, celebrazione ecc. norme di diritto positivo anche vincolanti la sua validità e fuori delle quali, una volta tali norme rese obbligatorie, non vi possa essere concilio ecumenico.

E' qui che si riallaccia il diritto del Romano Pontefice di riservare a sè, se così vuole, anche la convocazione del concilio, la sua presidenza, l'elenco delle questioni da discutere e il loro ordine, la traslazione, la sospensione, la necessità di un atto solenne giuridico di conferma e di promulgazione. Tutte cose che sono appunto stabilite nel diritto odierno (CJC can. 222).

Il diritto di fare tali leggi positive e tali riserve è inalienabile nel Romano Pontefice, ma che egli le faccia di fatto, nonchè l'estensione e le modalità secondo le quali le fà di fatto, è questione di semplice diritto positivo. Poichè nel diritto odierno tali riserve sono espresse, oggi e finchè dura tale diritto, non può esistere concilio ecumenico dove queste venissero infrante.

Ma (cosa non abbastanza rilevata, credo, dagli autori sopra esaminati) non è necessario supporre a priori che tali disposizioni di fatto valessero anche nel diritto antico. Se valessero o meno, è una semplice questione storica.

Perciò se, in sede storica, si può provare che per i concili antichi, tali riserve, di fatto, non si dimostrano (rispetto alla convocazione, alla presidenza, alla direzione effettiva, nonchè rispetto alla conferma e alla promulgazione come solennità giuridiche propriamente dette) per il teologo non c'è difficoltà ad ammetterlo. Il teologo tanto più facilmente potrà ammettere che nella Chiesa antica non tutti i concili ecumenici si svolsero secondo le esigenze del diritto positivo attuale, che si ricorderà come anche nella questione della coscienza più o meno esplicita del primato del Romano Pontefice, e specialmente nella sua accettazione pratica, ci può essere stata — come a proposito di qualsiasi altro dogma della fede — anche vera evoluzione dall'implicito all'esplicito nella Chiesa.

Con tali osservazioni vengono a cadere, mi sembra, quelle che parecchi autori hanno talvolta ritenuto serie difficoltà storiche intorno ai diritti specifici del Papa nella convocazione, presidenza, conferma e promulgazione dei concili ecumenici antichi. Nè occorre, credo,

ricorrere alla distinzione tra convocazione materiale e formale (Forget), perchè se questa distinzione vuol inculcare una cosa certamente giusta — l'approvazione susseguente che il Papa dette al costantinopolitano I e II fece di queste assemblee l'organo autentico collegiale straordinario del magistero della Chiesa universale — ha tuttavia il torto di connettere tale giusta idea con la parola « convocazione ». Se si vuol rispettare la proprietà dei termini, quell'approvazione susseguente non fu, in nessun modo, una convocazione, ma l'approvazione di un concilio che si era già tenuto.

La cosa essenziale, teologicamente parlando, è che senza il consenso autoritativo del Romano Pontefice, dato in una forma qualsiasi sufficientemente intelligibile — prescrizione al concilio della via da tenere, ammissione dell'operato dei decreti del concilio, approvazione dopo il concilio — nessun concilio sia stato ritenuto obbligatorio per tutta la Chiesa. E questo, anche storicamente, non fa difficoltà.

Ne segue che una nozione del concilio ecumenico ricavata dalle note che l'odierno diritto positivo richiede perchè un concilio sia tale (per esempio: assemblea dei vescovi, cardinali, e generali d'ordini esenti di tutta la Chiesa, convocata, presieduta, approvata e promulgata dal Romano Pontefice), non può costituire la definizione essenziale di ogni concilio ecumenico in genere, storico o futuro, ma solo, semmai, dei futuri concili ecumenici che si terranno fintanto che vige questo diritto.



Per trovare l'essenza costitutiva del concilio ecumenico bisogna ora vedere quale delle tre universalità predette, che sole e sempre si incontrano in ogni concilio ecumenico, sia la radice dalla quale le due altre possano essere dedotte a priori come da ragion necessaria nella quale trovano la loro spiegazione.

Bisogna rispondere: la seconda; cioè il fatto che il concilio ecumenico è l'organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa.

Da questa nota si può dedurre a priori l'autorità universale (infallibilità dottrinale e potere universale) del concilio ecumenico. Infatti, il magistero universale della Chiesa docente è, nei suoi organi autentici, infallibile nel proporre la rivelazione [42]. Ora, il concilio

---

(42) Verità che si può apoditticamente provare anche per sola via storica dal Nuovo Testamento. Vedi la dottrina neotestamentaria dell'infallibilità della Chiesa.

ecumenico è l'organo autentico (collegiale straordinario) del magistero universale della Chiesa docente [43]. Dunque il concilio ecumenico è infallibile nel proporre la rivelazione. L'infallibilità appare così una proprietà necessaria del concilio ecumenico, derivante dal fatto che questi è organo autentico, collegiale straordinario, del magistero universale della Chiesa.

Similmente si ragiona per il suo potere di governo universale. La Chiesa nei suoi organi autentici universali ha potere di governo su tutti i fedeli della Chiesa; ora, il concilio ecumenico è organo autentico universale del governo della Chiesa; dunque il concilio ecumenico ha potere universale di governo su tutti i fedeli.

Dallo stesso fatto che il concilio ecumenico è l'organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa — e supponendo la dottrina del primato del Romano Pontefice — si può dedurre a priori la parte propria che in esso spetta al Papa, in specie la necessità del suo consenso autoritativo, con tutto ciò che questo implica. In una società di costituzione monarchica assoluta, non esiste organo collegiale, ordinario o straordinario, di potere supremo senza il monarca (ciò che implica, per ogni atto di questo potere, almeno il suo consenso autoritativo); ora, la Chiesa è una società di costituzione monarchica assoluta, il cui monarca è il Papa; dunque...

Questo significa, tra le altre cose, che senza il consenso autoritativo del Romano Pontefice, nessuna assemblea può avere la qualifica di concilio ecumenico e che lo stesso consenso, anche susseguente, è sufficiente a darle questa proprietà.

Da ciò si deducono ulteriormente, gli altri diritti del Romano Pontefice, in specie riguardo alla convocazione, alla presidenza, alla conferma e alla promulgazione di cui sopra si è detto. I quali diritti dunque appaiono tutti come proprietà necessarie del capo del concilio ecumenico dal fatto che questo è organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa.

Quest'ultima formula dunque, va ritenuta per stretta definizione essenziale del concilio ecumenico fatta per genere prossimo (concilio) e differenza specifica (organo collegiale straordinario del magistero e del governo universali della Chiesa).

---

(43) Questo fatto, in teologia, si prova in modo immediato solo dalla persuasione — anche storicamente documentabile: vedi la testimonianza dei Romani Pontefici, dei Padri, dei teologi, del popolo cristiano, della liturgia — della Chiesa infallibile: magistero ordinario dei vescovi assieme al Romano Pontefice, magistero ex cathedra.



Come si può riconoscere che un concilio è ecumenico? Da quanto detto sopra segue che non c'è segno decisivo che possa far astrazione dal riconoscimento del Romano Pontefice e che, in mancanza d'altri, questo riconoscimento, anche preso per sè solo, può bastare.

Dal momento che entrò in vigore il diritto attuale e fintanto che tale diritto rimane, i segni necessari presupposti perchè vi possa essere riconoscimento del Romano Pontefice, sono la conformità di un'assemblea alle disposizioni del codice: in primo luogo convocazione dal Romano Pontefice, sua presidenza sua conferma e sua promulgazione.

Il potere di decidere con certezza se un concilio sia ecumenico è annoverato dai teologi tra i « fatti dogmatici » intorno ai quali la Chiesa è infallibile.

Prima del diritto attuale la prova teologicamente decisiva che un concilio è ecumenico è dunque unicamente se « la Chiesa » lo considera come tale. « La Chiesa » qui significa: 1) o il Papa considerato per sè solo e quando parla « ex cathedra »; 2) o il magistero ordinario costituito dall'unanimità morale dei vescovi dispersi per tutto il mondo in comunione con il Papa e considerati assieme a lui; 3) o lo stesso concilio che si proclama ecumenico assieme al suo capo, il Papa, quando questi, inoltre, acconsente autoritativamente ai decreti finali e (se richiesto dal diritto) li promulga; 4) o la decisione di un concilio ecumenico posteriore, assieme al Papa, intorno all'ecumenicità di un concilio anteriore.

Come per tutte le altre dottrine che riguardano la fede, così intorno all'ecumenicità di un concilio, entro certe condizioni — spiegate dalla metodologia teologica generale — i Padri della Chiesa, i teologi, il popolo cristiano, possono essere testimoni, anche decisivi, della dottrina del magistero.

Se il dubbio intorno all'ecumenicità di un concilio non può essere teologicamente risolto è segno che la Chiesa, in proposito, non si è pronunziata con sufficente chiarezza, e che quindi, praticamente, l'ecumenicità non consta.

Non è il caso di entrare qui nella questione del numero dei concili ecumenici. Basti solo osservare intorno al sinodo milevitano II e arausicano II che l'unico motivo decisivo perchè non sono ecumenici è perchè la Chiesa, come sopra, e in primo luogo i Romani Pontefici, non li hanno considerati come tali, mentre, oggettivamente, avrebbero potuto farlo. Tuttavia le loro dottrine intorno alla questione pela-

giana e semipelagiana hanno autorità universale e infallibile non già in forza dell'ecumenicità — che questi sinodi non hanno — ma unicamente perchè il magistero ordinario assieme ai Romani Pontefici, li hanno considerati e li considerano come esprimenti rettamente la loro fede su questi punti. Come documenti infallibili, sono dunque documenti autoritativi del magistero universale collegiale ordinario della Chiesa, come avviene, per esempio, per il simbolo degli Apostoli.

* * *

Un'ultima questione. Il concilio ecumenico deve essere considerato come semplice radunamento in un luogo e in un tempo determinati, del magistero ordinario di tutti i vescovi dispersi per la terra e in comunione con il Romano Pontefice, oppure come un organo a sè stante del magistero e del potere universale della Chiesa?

Gli autori, per quanto mi consta, suppongono comunemente la prima soluzione. Quando, per esempio, spiegano l'infallibilità del concilio ecumenico, ragionano così: se l'assistenza dello Spirito Santo è assicurata al magistero ordinario e universale dei vescovi dispersi per tutta la terra e considerati assieme al Romano Pontefice, tanto più tale assistenza non può mancare al concilio ecumenico. In questo, infatti: « i vescovi della Chiesa sono uniti non solo da vincolo morale (della convergenza e dell'unione) ma anche dalla presenza ed associazione in uno stesso luogo, per cui il consenso più facilmente si ottiene, si manifesta, si esprime e si definisce, ragion per cui la definizione conciliare è l'atto più solenne del magistero della Chiesa » [44].

---

[44] H. Diekmann, *De Ecclesia Christi*, Friburgo i.B. II 1925 p. 77. Vedi anche, più o meno nello stesso senso J. De Guibert, *l.c.* p. 229; J. V. Bainvel, *l.c.* p. 218; F. Diekamp, *l.c.* pp. 72-74; T. Zapelena, *l.c.* p. 175 ove tratta del concilio sotto il titolo: « De solemni et conciliari episcoporum magisterio ». Esplicitamente I. Salaverri, *l.c.* p. 675 n. 546. dopo aver detto che: « Ad oecumenicum concilium requiritur et sufficit ut, sub Romano Pontifice, episcopi residentiales conveniant omnes, non physice sed moraliter, ita ut merito universam Ecclesiam docentem repraesentare censeantur », aggiunge: « Modus igitur exercendi magisterium oecumenicum, ordinarius, seu extra concilium, et extraordinarius seu in concilio, essentialiter conveniunt in eo quo uterque est actus universae Ecclesiae docentis sub Romano Pontifice; accidentaliter differunt in eo quod modus extraordinarius localem ulterius episcoporum coadunationem importet ». Anche coloro che spiegano l'infallibilità del concilio ecumenico dal motivo che « rappresenta tutta la Chiesa » e intendono nello stesso tempo questa rappresentanza in modo materiale nel senso che in esso sono presenti tutti, moralmente, i vescovi, riducono il concilio ecumenico ad una semplice adunanza del magistero ordinario universale della Chiesa. Così, per esempio, R. M. Schultes, *l.c.* p. 494.

Ma contro il concetto che fa del concilio ecumenico una semplice adunanza straordinaria del magistero ordinario militano non piccole difficoltà. Infatti, al magistero ordinario della Chiesa appartengono tutti e solo i vescovi residenziali in unione con il Romano Pontefice, e, perchè una dottrina possa dirsi decisa di fede dal magistero ordinario, bisogna che essa appaia proposta come di fede dall'unanimità morale di questi stessi vescovi assieme al Romano Pontefice.

Oro, in primo luogo: è difficile vedere come, per esempio, 150 vescovi (circa) del concilio costantinopolitano I e i 50-70 padri che asssistettero alle prime sessioni del concilio tridentino, possano essere considerati come un'adunanza straordinaria della totalità morale di tutti i vescovi dell'epoca rispettiva. Tanto più che, come sopra spiegato, all'ecumenicità di un concilio non è per sè esigita l'universalità nè della convocazione, nè della celebrazione.

Inoltre, se il concilio ecumenico è solo una adunanza straordinaria del magistero universale ordinario, non si spiega come in esso, perchè una cosa sia decisa di fede, basti il consenso della maggioranza assoluta ([45]) e non sia, invece, necessario il consenso moralmente unanime di tutti i padri presenti, poichè questo è richiesto nelle decisioni del magistero ordinario universale.

Finalmente, nella stessa ipotesi, non si spiega come del concilio ecumenico possano far parte con voto deliberativo, come giudici della fede che, in solido con gli altri, godono il privilegio dell'infallibilità, anche membri non vescovi ([46]), ciò che non può essere del magistero ordinario.

Per tutte queste ragioni bisogna concludere, credo, che il concilio ecumenico è un organo proprio per sè stante del magistero e del governo universali della Chiesa, distinto, non solo per l'adunanza locale straordinaria, ma anche per altre note essenziali, tanto dal magistero ordinario universale della Chiesa, quanto dal Romano Pontefice considerato per sè quando parla ex cathedra.

([45]) Criterio ammesso in un secondo tempo a Trento e poi nel concilio vaticano.

([46]) Secondo il codice (can. 223) fanno parte di diritto del concilio ecumenico con voto deliberativo anche: i cardinali, anche non vescovi; gli abati e prelati nullius; l'Abate Primate dei benedettini, gli abati superiori delle congregazioni monastiche, i supremi moderatori delle religioni clericali esenti.

P. Marie-Rosaire Gagnebet, O.P.
Professeur à l'Athenée Pontificale Angelicum

L'ORIGINE DE LA JURIDICTION COLLEGIALE DU CORPS EPISCOPAL AU CONCILE SELON BOLGENI

L'annonce du prochain Concile a attiré l'attention des théologiens sur l'origine de la juridiction épiscopale exercée au Concile par l'Episcopat uni au Pape. Cette juridiction n'est pas le pouvoir particulier limité à son territoire qui convient à chaque Evêque en tant que chef de son diocèse (1). Au Concile, le corps épiscopal uni au Pape définit des dogmes et décident des lois qui s'imposent à l'Eglise universelle: « Concilum Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate » (2).

C'est donc une question de savoir si le corps épiscopal tient immédiatement de Dieu ce pouvoir sur toute l'Eglise ou le reçoit du Pape, seul sujet propre du pouvoir suprême et universel dans l'Eglise ? (3).

---

(1) « Episcopi sunt apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus Ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Summi Pontificis » Can. 329 Cfr. les références données par le droit Canon.

(2) Canon. 228. Cfr. Notes du Code.

(3) Il ne s'agit pas ici du problème discuté à Trente et non résolu de l'origine de la juridiction particulière des Evêques sur leur diocèse. Le Concile du Vatican s'est refusé de la trancher (*Lacensis* VII, c. 472). Mais le Pape Léon XIII (*Satis Cognitum,* 29 juin 1896, ASS XXXVIII, p. 755 avec citation de S. Léon, serm. IV o. 2 PL 54, 149) et plus nettement encore Pie XII (*Corporis Mystici,* 29 juin 1943, AAS XXXV, p. 212), se sont prononcés pour l'origine pontificale de la juridiction épiscopale ordinaire. Ici, il s'agit d'un problème différent: d'où vient aux Evêques la juridiction universelle que le corps épiscopal exerce au Concile en union avec le Pape auquel selon le Concile du Vatican appartient la plénitude de cette juridiction (Sess. IV, *Const. de Eccl. Cath.*, cap. III, 1826-7). Nous faisons ici abstractation de la controverse entre les auteurs catholiques. Existe-t-il une différence spécifique entre le pouvoir de magistère (enseigner avec autorité) et le pouvoir de

A cette question, les théologiens et les canonistes n'ont pas toujours donné une réponse unanime. La position la plus commune parmi eux fait dériver du Pape toute l'autorité des membres du Concile selon la formule célèbre de saint Thomas d'Aquin: « Sancti Patres in Conciliis congregati nihil statuere possunt, nisi auctoritate Romani Pontificis interveniente, sine qua etiam nec concilium congregari potest » (4).

---

juridiction proprement dit (pouvoir de gouverner)? Nous prenons les mots pouvoir et juridiction dans un *sens large et générique* qui s'étend au pouvoir d'imposer la doctrine et d'imposer des lois. Bien que nous tenions la différence spécifique entre ces deux pouvoirs, nous avons crû devoir imiter les auteurs qui dans la présente discussion, font abstraction de leur opinion personnelle sur cette controverse. Sur cette controverse voir I. SALAVERRI S.J., *De Ecclesia Christi,* dans *Sacrae Theol. Summa,* I, Tract. III, L. III, cap. IV, apud B.A.C., Matritii, 1948, pp. 970-993.

(4) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* cap. III, VI, éd. Marietti, n. 159. Dans le *De Pot.,* q. X, a. 4, ad 13: « Romanus Pontifex hoc sua auctoritate sola potest cujus auctoritate sola Synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur et ad ipsum a Synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi » IIa IIae, q. I, a. 10: « Ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi » Ia, q. 36, a. 2, ad 2: « Expressum fuit (quod Spiritus sanctus procedat a Filio) auctoritate Pontificis Romani, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur ». Saint Albert limite strictement la juridiction des Evêques à leur diocèse. (IV Sent., d. XIX, a. 10). Saint Bonaventure s'étend longuement sur la primauté du Pape (Cfr. Quaracchi, V, p. 198 scholion) et affirme la dérivation de tout pouvoir dans l'Eglise de celui du Pape (*Breviloquium,* pars VI, c. XII; *De perf. evang.* q. IV, a. 3). Dans sa lettre aux Princes au sujet du Concile de Bâle citée par Raynaldi (*Ann. eccl.* ann. 1436, éd. Lucae, 1752 T IX, p. 203) Eugéne IV s'exprime ainsi sur l'opinion contraire: « pretendentes ipsi non a Romana Ecclesia prout omnes catholici doctores profitentur et docent, ipsa generalia concilia habere robur et potestatem, postquam fuerunt apostolica auctoritate congregata, et per hoc quasi denegantes concilia generalia non suscipere auctoritatem et fundamentum a Christi vicario, quod nemo unquam fidelis et doctus dicere praesumpsit ». Sans vouloir donner une bibliographie complète, signalons, au hasard de nos lectures, quelques auteurs qui ont défendu la dérivation du Pape de l'autorité conciliaire. Tout d'abord citons dans l'ordre de la collection les auteurs réunis par ROCABERTI, dans sa *Bibliotheca Maxima pontificia* (20 volumes et Vol. 21 tables, Romae 1695 - 1699): *Vol. III,* ALVARUS PELAGII, OFM (1326), *De Planctu Ecclesiae,* c. VI, p. 276; AMADEI CHIROLI, *OSM* (1671), *De sacris Conc.,* VI a diff., p. 392; A. DUVALII (1620), *De Conc. eorumque comp. cum Papa,* pp. 574-5; *Vol. IV:* S. ANTONII FLORENTINI (1680), *Summ. Theol.,* Tit. XXIII, *De Conc.,* cap. II, IV p. 110; ANTONINI PAULUTTI (1680), *De comitiis ecclesiasticis,* c. VI, 4-5; pp. 435-7; ANTONIUS PEREZ, OSB (1620), *Penthateucum fidei,* Dub. V, c. VI, p. 723, n. 66; *Vol. V,* BAPTISTA FRAGOSI, SJ, *De Obligatione Summi Pontificis,* l. I, disp. I, n. 62-62, p. 143; Vol. VII, Auctoris inextinctae Sac. Can. Trid. Veritatis, (AUGUSTUS REDING, OSB, 1692) Occasione Quatuor Cleri Gallicani Prop... art. II,

Une autre opinion fameuse, e qui triompha à Constance et à Bâle, subordonnait le Pape au Concile. Au Concile appartiendrait la plénitude du pouvoir dans l'Eglise. Le Pape n'en posséderait que la partie la plus grande « potiores partes ». Le Concile tiendrait son

---

concl. IIa, p. 532-3; CYPRIANUS BENETI, OP (1521) *De prima Orbis Sede,* (1512), pp. 763, 765; Vol. VIII, DIDACUS NUGNI, OP (1601), in *III P.S. Thomae suppl.,* q. XX, a. 3, diff. Va, pp. 264; 2a concl. p. 265; DOMINICUS GRAVINA, OP (1601), *De causis Conciliorum,* a. VII, pp. 878-892; Vol. IX, DOMINICUS M. MARCHESI, OP, (1680), cap. *vis. Eccl.,* disp. V, *de comp. Papae et Conc.* dub. 1, & 2, p. 784; Vol. X: DOMINICUS a S. THOMA, OP (1580), *Man. Thom.* Vol. IV, *De Eccl. Christi et de Papa,* sect. XXII, p. 207; DOMINICUS a Ssma Trin., OCD, (1680), *Bibl. theol.,* T. III, sec. V de Conciliis, cap XI, 50 Supponendum, p. 552, et la Concl., p. 553; Vol. XI: EUGENII LOMBARDI (Célestin Sfondratus) (1684), *Regale Sacerdotium,* l. II, p. 431; Vol. XII: SUAREZ, SJ (1617), in *IIam IIae De Conc.,* p. 614; Vol. XIII: JOANNES DE TORQUEMADA, OP, (1468), *Tract. de Eccl.,* L. III, *De Conc.,* cap. XVIII-XXII, pp. 509-518, Cfr. ejusdem *Oratio synodalis, de Primatu,* éd. Candar, inter doc. et Script. Conc. Flor., ser. B, fasc. II, Romae, 1954; Vol. XV, THOMASSINUS, *Dissertatio* XI *in Conc. Constantinopolitanum sub Flaviano, et Conc. Ephesinum* II, n. I, . 496; n. 12, p. 499; Vol. XVIII, LABAT P., OP (1670), *De gratia et de Virt. theol.,* Vol. IV (éd. Tolosae 1659, p. 92), Tract. III, disp. Ia, dub. III, confirm. IV, p. 55; Vol. XIX, SILVESTER PRIERAS, OP (1523), *De Irrefragabili Rom. Eccl. Ver.* c. X, 260b; 271; 278; THOMAE CAMPEGGI (1564) *De auct. et potest. Romani Pontificis in Ecclesia Dei,* p. 600; Vol. XX: THOMAS STAPELTONI, (1598), *Vere admiranda seu de magnitudine Romanae Ecclesiae* L. II, Controv VI capitalis, p. 119; VICENTIUS FERRE (1682), *Tract. de virt. Theologicis,* q. XV, p. 440. Mansi consacre le Tome O de son *Amplissima Conciliorum Collectio* » à rapporter sept traités sur les Conciles. Nous avons trouvé notre thèse dans les auteurs suivants: DOMINICUS GIACOBAZZI (1515), de Conc., L. II, p. 61 (per transenam), sed ex professo L. V. *de jurisdictione Concilii,* p. 199-202. 269-271, L. VI, L. X, pp. 471-500; PAULI FABULOTI ROMANI, (1613), *De Potest. Papae supra Concilium* disp. theol., cap. IV, p. 644; B. CARRANZA, OP (1576), *Quatuor contr. De Auctoritate et Conciliorum explicatio,* Iv a Contr., pp. 696-699; PETRUS DE MONTE, (1460), *De Monarchia,* p. 724; JOANNES ANTONIUS DELPHINUS, OFM (1560), *De tractandis in Conc. Oecumenico...,* cap. V, p. 586. Hors de ces collections et des adversaires de Bolgeni que nous citerons plus bas: BELLARMINUS (1621), *De Conc. et Ecclesia,* c. XIV, ed. Neapoli, 1854, T. 2, p. 27; CAJETAN, (1510), *De Comparatione auctoritatis Papae et Concilii,* cap. VII, éd. Pollet, n. 91-92; c. VIII, 106, c. XVI, 225-226; *Apologia ejusdem tractatus* 677, 680, 695-696; JOANNES A STO THOMA, OP (1644), *In IIam IIae,* q. I, a. 10, Disp. I, art. III, Ed. Quebeci, n. 691-692; ZACCARIA, SJ, (1795), *Antifebronius Vindicatus,* Dissertatio IVa, C. VI, Romae, 1863, p. 183. Parmi les auteurs plus récents: MAZZELLA, *De religione et Ecclesia,* ed. IV, (1892), p. 798; DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia,* (1906), p. 477-8; SCHULTES, *De Ecclesia Christi,* nous citons éd. 1931, p. 488-9 (I éd. 1925); D'HERBIGNY; *Theologia de Ecclesia,* (1921) II, p. 295; DIEKMANN, *De Ecclesia* (1925), p. 83; DORSCH, *Inst. Theol. Fund. II, De ecclesia,* (1928), p. 295 BILLOT, *De Ecclesia Christi,* (1927), p. 584, p. 723; LERCHER, *Inst. Theol. dogm.* I, (1951), p. 277; JOURNET, *l'Eglise du Verbe Incarné,* I, 2e éd., p. 530 et 536; FORGET, *Concile,* DTC, III 2, col. 643, 652 664; IUNG, DDC, III, col. 1283-5; 1298; NAZ, *Traité de droit Canonique, Des personnes,*

autorité suprême directement de Dieu ([5]). Le Concile du Vatican a repoussé toute subordination du Pape au Concile et il a attribué au Successeur de Pierre la plénitude du pouvoir ecclésiastique ([6]). Il ne s'est pas pronnocé sur l'origine du pouvoir collégial exercé par les Pères du Concile en union avec le Pape ([7]).

Un Théologien, antérieur au Concile du Vatican, Bolgeni (1733-1811) ([8]) a cru établir l'origine divine immédiate de la juridiction collégiale du corps épiscopal, sans porter atteinte à la plénitude du pouvoir pontifical, et sans professer aucunement la subordination du Pape au Concile. L'examen attentif de cette position nous semble capable d'éclairer le problème dont nous traitons. Nous exposerons d'abord cette théorie, l'accueil qu'elle reçu des théologiens et des canonistes, et nous critiquerons ensuite ses principes fondamentaux.

I, p. 370; Dom Gréa, *Qui parle d'une juridiction universelle de l'Episcopat, la fait dériver du Pape* (De l'Eglise et de sa divine Constitution, Paris 1885, p. 192). Nous arrêtons là cette note trop longue, bien qu'incomplète.

([5]) On considérait autrefois Marsile de Padoue, *Defensor Pacis*, éd. R. Scholz, Fontes Iuris Germanici antiqui, Hannover, 1932 conne le créateur de la théorie Conciliaire. Les travaux de V. Martin (*Les Origines du Gallicanisme*, Paris 1939, T. II, chap. I et II pp. 9-54); ceux de W. Ullman, (*The origins of the great Schism*, London 1948) et ceux de B. Tierney, (*Foundations of the Conciliar theory*, Cambridge, 1955) ont établi que les premiers germes de cette théorie se trouvent dans les canonistes à partir du XII[e] siècle jusqu'au XIV[e]. Voir aussi Jedin, *Breve Storia dei Concili*, Roma, 1960, pp. 95-123; son interprétation des décrets de Constance et de Bâle coïncide avec celle des théologiens. Dans un sens différent voir Dom P. De Vooght, *Le Conciliarisme aux Conciles de Constance et de Bâale*, dans *Le Concile et Les Conciles*, Chevetogne, 1960, pp. 143-181. Voir dans ce travail, p. 146 note 3 l'énumération des principaux traités des Conciliaristes. Bibliographie de V. Martin op. cit., I Sources, T. I, pp. 9-17. Décrets de Constance (Mansi XXVII, 585 b) et de Bâle (Mansi XXIX, 21; 91; 178 b-179 b).

([6]) Conc. Vat., Sess. IV, *Const. dogm. De Ecclesia Christi*, cap. 3, *Coll. Lacensis*, VII, col. 484-5 (Denz. 1826 - 30 et Canon 1831).

([7]) Le rapport de Mgr Zinelli sur le chapitre III de la première rédaction du Schéma Pastor Aeternus répond aux amendements 35, 36 et 37. Il explique que, tout en reconnaissant l'existence du Souverain pouvoir dans le Pape et le Concile, et dans le Pape seul, le texte proposé, qui sera le texte retenu, n'à pas l'intention de se prononcer sur l'origine immédiate ou médiate de la juridiction des Evêques (*Lac.* VII, col. 356-359; cfr aussi son autre relation col. 471-472). Ces textes semblent viser l'origine de la juridiction ordinaire des Evêques dont on disputa à Trente. Mais ils ont un sens plus général. Le Canon ne s'occupe pas de la dérivation de la juridiction du Pape dans les Evêques. Dans l'exposition sur le schéma « De Ecclesia » réformé, le P. Kleutgen affirme encore l'intention du Concile de faire abstraction de l'origine immédiate ou médiate de la juridiction épiscopale (Mansi 5. 53, col. 321).

([8]) *Bibliothèque de La Compagnie de Jésus*, éd. Sommervogel, T. I, col. 1611-1622; sur le livre « L'Episcopato... » n. 11, col. 1615-6.

I - La theorie de Bolgeni sur l'origine divine immediate de la juridiction collégiale.

Bolgeni expose sa pensée sur l'origine de la juridiction collégiale dans sa dissertation sur « l'Episcopato, ossia della Potestà di Governare la Chiesa ». Il existe deux éditions de cette oeuvre assez différentes l'une et l'autre. La première publiée à Rome en 1789 vise surtout à défendre contre Tamburini et son école la dépendance de l'Episcopat par rapport au Siège apostolique (9). La seconde est un exposé plus objectif de toute la matière ayant trait à l'Episcopat. Elle fut publiée à Orvieto en 1837 après la mort de l'auteur semble-t-il (10). Entre temps, en 1791, Bolgeni édita: « Analisi, e difesa dell'Episcopato a cui si aggiunge la dissertazione sulla giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi » (11). Nous empruntons notre exposé aux deux éditions de l'ouvrage (12).

L'auteur pense que pour dissiper toute confusion sur l'origine de la juridiction épiscopale, il faut distinguer dans les Evêques une double juridiction: une juridiction particulière et une juridiction universelle (13). En dehors de sa juridiction propre limitée à son diocèse reçue du Pape par chaque évêque, il existerait une juridiction collégiale universelle appartenant à chaque Evêque en tant que membre du corps épiscopal successeur du corps apostolique (14). Cette juridiction

---

(9) Cfr. la Préface de la Seconde édition, p. I. Nous citons d'après la réimpression de 1824 à Rome. C'est l'Abbé Cestari qui est visé spécialement. Cfr. *Difesa...* p. 172.

(10) Cfr. note 8.

(11) Ibidem. Nous utilisons l'édition de 1824.

(12) Ce problème est traité ex professo chap. VI, art. IV, Vol. I, pp. 219-232. Dans la première édition C. VII, sesta conseguenza T. II, p. 100-110.

(13) Ce n'est donc pas pour résoudre le problème du droit des Evêques titulaires à participer au Concile que Bolgeni invente sa distinction, mais pour éclairer le problème de l'origine de la juridiction épiscopale. Il le dit explicitement dans la lè édition (p. 107, n. 96). Dans la seconde édition, cette distinction est exposée dans l'article qui a pour titre: *Origine della giurisdizione dei Vescovi* (p. 219, n. 244). Sur cette distinction, cfr T. IV, Appendice III, n. 965-967, pp. 53-56.

(14) Sur ce point, voir la longue note de la lè éd. n. 95, pp. 104-107. Bolgeni cite la lettre de Célestin I au Concile d'Ephèse où il est en effet affirmé que le corps épiscopal succède au corps apostolique avec la mission de conserver ce qu'ils ont prêché. (Mansi IV,, col. 1283-1288). Mais l'autorité du Pape sur le Concile y est aussi clairement affirmé. Le Pape envoie des légats avec la mission « quae a nobis antea statuta sunt exequentur ». Il compte que les Pères donneront leur assentiment à ses propres décision (col. 1288). Voir aussi Bolgeni, cap. 6, a. 2, pp. 206-208.

ne convient pas à chaque Evêque pris individuellement, mais au corps épiscopal collectivement considéré. Elle s'exerce soit dans les Conciles, soit dans le gouvernement de l'Eglise universelle par l'épiscopat dispersé en union avec le Pape.

Bolgeni fonde sur l'Ecriture l'existence de cette juridiction universelle convenant à l'épiscopat dans son ensemble. En effet, les pouvoirs promis à Pierre tout seul ont été ensuite étendus à tout le corps apostolique (Mth. XVI, 19; XVIII, 18). C'est à tout les corps apostolique qu'est confié la mission evangelique et assurée l'assistance divine jusqu'à la fin des temps (Mth. XXVIII, 18-20; Joan. XX, 23). Le corps épiscopal chargé de continuer cette mission, doit jouir des mêmes pouvoirs (15).

Cette juridiction universelle, le corps épiscopal ne peut pas la tenir du Pape: autrement les Evêques au Concile, simples consulteurs du Pape, ne seraient pas de véritables juges et d'authentiques législateurs. Le Pape ne serait pas obligé de les convoquer tous (16).

Les Evêques obtiennent cette juridiction sur l'Eglise universelle par leur consécration qui les agrège au corps épiscopal. Ils ne peuvent l'exercer qu'en corps et en subordination au Pape, chef de ce corps. Cette juridiction inhérente au caractère épiscopal, est inamissible comme lui et elle n'est pas susceptible de limitation (17).

Il existe dans l'Eglise deux sujets du pouvoir suprême et universel: d'une part, le Pape tout seul: sous cet aspect l'Eglise est une monarchie puisque le pouvoir suprême réside dans un seul; d'autre part, le Pape et le corps épiscopal; sous cet aspect l'Eglise est une aristocratie, puisque le pouvoir suprême et universel réside dans un collège (18). Si l'on objecte l'incompatibilité de ces deux formes de

---

(15) Cap. II, a. VI, pp. 64-75, et Cap. VI, a. IV, n. 249, p. 222.

(16) « Se il Papa è quello che conferisce loro tale autorità, dunque i vescovi sarammo mere consultori e vicarii del Papa, non esercitando essi altra autorità che la conferita loro del Papa. Dunque il Papa potrà a generale concilio convocare quei soli vescovi che a lui piaceranno, ed escluderne tutti gli altri. Queste conseguenze quanto sono necessariamente connesse con quel principio, altrettanto sono inammissibili, e incompatibili con la pratica, e con la dottrina di tutta la tradizione. Se poi si dirà che i vescovi in Concilio esercitano come giudici della fede, e legislatori insieme con il Papa, una potestà loro propria annessa al loro carattere, e da questo medesimo carattere procedente indipendetemente della concessione del Papa; allora non è il Papa solo, in cui esista la sovrana potestà del concilio generale certamente sovrana ». I, n. 138, pp. 125-6. Cfr adhuc, n. 153, pp. 135-136.

(17) c. VI, a. 4, n. 249-250, pp. 222-3.

(18) c. IV, a. 3, n. 146-148, pp. 130-132.

gouvernement: « In Dei rebus, répond Bolgeni avec saint Hilaire, non est humano, aut saeculi sensu loquendum » ([19]).

Avant d'examiner les fondements de cette position, nous voudrions rapporter quelques jugements sur elle de la part de quelques théologiens et canonistes. Ces auteurs nous fourniront les éléments d'un examen critique de cette théorie.

II - Jugement de quelques canonistes et théologiens sur la position de Bolgeni.

Nous ne prétendons pas rapporter ici le jugement de tous les auteurs qui ont approuvé ou critiqué les vues de Bolgeni. Il faudrait pour cela examiner toutes les publications depuis son apparition jusqu'à nos jours. Nous nous contenterons de relever les jugements de quelques canonistes ou théologiens qui s'arrêtent à l'examen de ses positions.

1) *Les partisans*

C'est dix ans après la publication du traité de Bolgeni que le moine Camaldule Mauro Cappellari, le futur Grégoire XVI, durant l'exil de Pie VI, et la dispersion des Cardinaux, exprime sa foi dans la future victoire de l'Eglise par l'ouvrage composé au Monte Caelio, auquel il donne ce titre remarquable dans d'aussi tragiques circonstances: « *Il Trionfo della Santa Sede e della Chiesa* » ([20]). Le discours préliminaire est consacré au gouvernement immuable de l'Eglise ([21]). Après avoir établi la monarchie pontificale, l'auteur s'applique à montrer qu'elle ne porte pas préjudice à l'autorité des Evêques ([22]). C'est dans ce contexte qu'il fait appel à la distinction de Bolgeni entre la juridiction particulière et la juridiction universelle. Cette dernière réduite par notre auteur au droit de suffrage au Concile, semble se

---

([19]) N. 137, p. 124 et n. 148, p. 132, S. Hilaire, *L. VIII De Trin.* 14, PL X, 247

([20]) *Il Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori combatti e respinti colle loro stessi armi.* Nous utilisons l'édition de Venise, 1832. Il existe une traduction française dont usent la Nouvelle Revue Théologique, et Maupied: *Triomphe de l'Eglise et du Saint Siège*, traduit de l'Italien par l'Abbé Jammes, Lyon, 1833 sur l'édition citée par nous après l'élection de Grégoire XVI.

([21]) *Discorso preliminare sulla immutabilità del governo della Chiesa*, pp. 1-114.

([22]) 64-67, pp. 111-118.

confondre avec le pouvoir d'ordre (23). Cappellari cite Bolgeni et loue la vaste érudition avec laquelle il éclaire et prouve cette distinction (24).

En Allemagne, comme le canoniste Philips, le théologien laique, converti du protestantisme, Pilgram, expose des vues similaires. C'est au corps épiscopal, successeur du corps apostolique, que le pouvoir de gouverner a été confié en union avec Pierre et ses successeurs. Tout Evêque, par son ordination est incorporé à ce corps et devient donc participant de ce pouvoir, commun à tous les Evêques, même à ceux qui n'ont pas de diocèse (25).

L'annonce du livre de Mgr Maret, doyen de la Faculté de théologie de la Sorbonne, suscita en France une controverse sur le droit des Evêques à participer au Concile Oecuménique (26). Le R. Père Méric de l'Oratoire, oppose entre autres autorités à son confrère, le P. Delafosse, la distinction de la double juridiction enseignée par Bolgeni, pour

---

(23) 68, p. 118: « Il diritto di suffragio che è nel Vescovo come membro della chiesa, chiamasi dal chiarissimo ab. Bolgeni *giuridizione universale* » ibid., p. 119: « Quindi —, che fu sempre distinta la POTESTA' dell'ORDINE, che è l'universale, dall'altra potestà di governo che anzi suole appellarsi essa sola di *giurisdizione* ».

(24) « La vasta erudizione con cui dilucida e prova questa distinzione, non ci permette di qui transcrivere per esteso i fatti... » p. 118. Il ne cite que les exemples donnés par Bolgeni d'Evêques ad honorem qui auraient siégé dans les Conciles antiques. Maupied raisonne de même. Mais autre chose est la question de la participation des Evêques titulaires au Concile, autre chose est l'existence d'une juridiction universelle conférée par le caractére épiscopal. Giacobazzi prétend que les Evêques titulaires peuvent aussi bien que les résidentiels participer au Concile puisque les uns et les autres y exercent une juridiction universelle qui manque à tous, et que seul le Pape peut leur communiquer. (Giacobazzi, *De Conciliis*, éd. Mansi, L. II, n. 61). « Nullus episcopus potest praetendere jurisdictionem dandi vocem in Concilio generali plus quam alius episcopus: et ideo dicitur non esse specialis jurisdictionis istius vel illius Ecclesiae, sed in universali Ecclesia episcopus... et in concreto cum aliis episcopis repraesentantibus Ecclesiam de quorum corpore est iste episcopus... Et ratio est quia episcopi existentes in Concilio recipiunt jurisdictionem omnes in genere a Papa et non ratione alicujus particularis Ecclesiae ». Andreucci fait le même raisonnement (*Hierarchia eccl.*, 1766, Pars II De episcopo titulari, n. 119, p. 47 « In casu quo episcopi titulares vocarentur a Pontifice ad Concilia, ipsi interessent ut habentes subditos omnes Christifideles quos illis simul cum aliis congregatis et conjudicantibus subjiceret Pontifex ». D'autres auteurs ont fait d'autres distinctions pour justifier cette présence. Mais on n'a pas le droit de considérer à priori comme favorables à Bolgeni tout auteur partisan de cette présence.

(25) F. Pilgram, (1819-1890), *Physiologie der Kirche*, Mainz, 1931. La première édition de cet ouvrage fut publiée en 1860. Voir l'éd. de 1931, p. 72. Philips qui tenait cette opinion est cité dans les notes.

(26) Sur cette controverse cfr.: Cecconi, *Storia del Concilio del Vaticano*, I P., *Antecedenti del Concilio*, Vol. II, lib. III, cap. IV, n. 6, pp. 404-410; Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, éd. franç., Bruxelles, 1907, I, pp. 112-114; plus récemment l'article du P. J. Hamer, *Note sur la Collégialité de l'Episcopat*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, T. XLIV, (1960), pp. 40-50.

défendre ce droit ([27]). La Nouvelle Revue de Théologie avait, dans son premier numéro ([28]), reproché au canoniste Maupied, l'approbation de cette distinction dan son *Compendium Juris Canonici* ([29]). Cet auteur défend la doctrine Bolgénienne dans un opuscule publié à l'occasion du Concile: le droit de tous les Evêques résidentiels et titulaires est fondé sur l'ordination. Aussi tous les Evêques sacrés ont-ils un droit égal de participer au Concile dont doivent être exclus les Evêques non sacrés? ([30]). Monseigneur Copella, protonotaire apostolique

---

([27]) Article du P. Delafosse, *Univers*, 17 novembre 1861. Le P. Méric lui répond dans le même journal le 28 novembre 1868: « Les théologiens enseignent qu'il y a deux sortes de juridiction: l'une qui est universelle et donnée immédiatement par Dieu aux Evêques au moment de leur ordination, et de leur entrée dans le corps épiscopal; l'autre qui est particulière et conférée aux Evêques par le Pape au nom du pouvoir des clefs ». *La Nouvelle Revue Théologique* qui rapport ce texte (cfr note 28 ci-dessous) remarque « *DES* théologiens l'enseignent, c'est vrai. Mais ce n'est pas l'enseignement commun, comme pourrait le faire croire le terme *LES* dont se sert le R. P. Méric ». (p. 61).

([28]) *Nouvelle Revue Théologique*, T. I, anno 1869: *Les Evêques titulaires ont-ils le droit d'assister aux Conciles Généraux*, pp. 52-66. Cet article est anonyme comme tous ceux de la Revue à cette époque. Il conclut à la possibilité pour les Evêques titulaires d'être appelés au Concile, mais ne leur reconnaît pas le droit strict à y être convoqués. Appelés, ils ont droit de suffrage si le Pape leur accorde ce privilège.

([29]) F.L.M. Maupied, *Juris Canonici universi compendium ex probatissimis auctoribus*, Paris (Migne) T. I, 1861, p. 190, et 767.

([30]) F.L.M. Maupied, *Le futur Concile selon la divine constitution de l'Eglise et la plus grave question actuelle improprement appelée séparation de l'Eglise et de l'Etat devant ce Concile*, Paris 1869, pp. 93-98. L'auteur s'exprime ainsi: « Tous les pouvoirs d'administrer les sacrements, d'enseigner et de gouverner l'Eglise sont donnés immédiatement par Jésus-Christ dans le sacrement de l'Ordre, mais il faut la mission pour les exercer: ce sont là deux vérités de foi. La mission universelle est donnée immédiatement par Jésus-Christ au Pape et au corps épiscopal dans la personne de Pierre et des Apôtres et du corps des Evêques. La mission particulière pour gouverner un diocèse particulier est donnée à chaque Evêque par le Pape. La Juridiction n'est que l'application des pouvoirs reçus aux sujets que donne la mission. La mission immédiatment divine du Pape leur donne pour sujets tous les hommes, et particulièrement touts les fidèles; et c'est là la vrai raison pour laquelle tous les membres du corps épiscopal ont juridiction de droit divin immédiat dans les Conciles oecuméniques » p. 96. Les Evêques préconisés, mais non sacrés n'ont pas les pouvoirs divins. Le Pape lui-même n'obtient le pouvoir de gouverner l'Eglise que par sa consécration. Autrement un simple laïc élu pourrait demeurer laïc et être élu Pape. Maupied cita aussi PIE VI, la condamnation du livre allemand « Quid est Papa » d'Eybel publié à Vienne en 1782 dans le Décret « *Super soliditate* ». « Petri successor hoc ipso quod in loco Petri succedit, assignatum sibi habeat jure divino Christi gregem universum ut simul cum episcopatu potestatem accipiat universalis regiminis » (Bullarii Romani continuatio, VII, pars IIa n. 16, p. 1749). Il n'est pas parlé ici de consécration épiscopale, mais il est affirmé qu'avec l'épiscopat sur le diocèse de Rome Pierre obtient le pouvoir

de Naples, base lui aussi le droit des Evêques titulaires sur la juridiction universelle de Bolgeni ([31]).

Monseigneur Tizzani, Archevêque *titulaire* de Nisibe, défend

---

de gouverner toute l'Eglise (cfr plus haut n. 15: Item papam canonic electum successorem esse beati Petri habentem supremam auctoritatem in Ecclesia Dei Denz. 674). De plus ce texte est cité dans les sources du Canon 219. Il est facile de répondre à la raison de Maupied: On ne saurait accepter la papauté sans accepter le siège romain connexe avec elle. Un laïc ne pourrait donc pas accepter la papauté sans accepter sa consécration épiscopale et le siège de Rome. Maupied cite (p. 95) le Cardinal Gousset dans son « Exposition des principes du droit canonique, chap. XIII, q. 2. On lit p. 185: « Tous les Evêques ont droit d'être convoqués au Concile », et p. 188: « Les Evêques jugent et prononcent en vertu de l'ordination sacrée: les autres en vertu d'un privilège ».

([31]) Mons. RAFFAELE COPPOLA, *Sul Diritto di suffragio dei Vescovi Titolari e renunziatarii nel Concilio Oecumenico,* in *La Scienza e la Fede,* Napoli, fas. 425, ser. III, vol. IV (20 dicembre 1868) pp. 363-372. L'auteur rappelle la controverse Delafosse - Méric. Il cite comme contraires à la participation: MELCHIOR CANO, *De locis* L. V, c. 2: « Episcopi quos annulares nostri vocant, sine causa aliquando in synodum sunt admissi. Sed nil mirum. Nam sine causa in Ecclesia sunt ». La raison c'est « Totum quippe negotium Concilii non ordinis, sed juridictionis potestate transigitur ». Éd. Viennensi, 1764, p. 272; SUAREZ, *De fide,* disp. XI, s. I, n. 18: « Episcopi annulares vocari sine dubio possunt ad Concilium et habere suffragia: per se vero id minime necessarium, quia carent juridictione episcopali »; RÉGNIER, De eccl. P. I, s. 3; MAUPIED, ut supra; GIACOBAZZI ut supra; GONZALES, *Decr. Greg.* IX, I, I, tit. 3 Vocandi sunt ad Concilium; Zallwein, Princ. iur. eccl. I: « Veri episcopi habentes potestatem ordinis et iuridictionis, sicut ceteri, licet actu, ob defectum plebis suam juridictionem non exerceant, non videntur esse excludendi »; FERRARIS, *Bibliotheca,* Concilium: « In actu secundo carent juridictione... « retinent tamen in actu primo »; BELLARMINO, *De Conciliis et Ecclesia*: « ex episcopis nullus excludatur » c. 17; ANDREUCCI, ut supra; DEVOTI, *Jus canonicum universum publicum et privatum*: « Omne judicium ad episcopos pertinet, quique ex eorum numere est cum Capite Ecclesiae conjunctus, tametsi nullos habeat subditos in quos jurisdictionem exerceat, uti sunt episcopi quos *Titulares* vocamus, is tanquam unus ex judicibus sacrarum, divinarumque rerum a Deo constitutus suum habet in Oecumenico concilio locum » p. 310; PHILIPS, L. I, cap. I, 24 et t. II, c. 8, 84 Convocandi sunt. « in sua qualità di dottore et di gerarca »; CERCIA, SJ, Lezione di dir. I, lex 19 a tutti i vescovi anche titulari... veri vescovi per consecrazione e potestà... »; PIE VI, 10 mars 1791: « Fiet unquam ut pastor sine grege desinat episcopus esse...; BENOIT XIV *Cum a nobis* » PALLAVICINI *Storia del Concilio di Trento,* L. XVIII, c. 13, n. 3; CATALANI, *Sacrosancta Concilia Oecumenica commentariis illustrata,* I. prol. c. 13; MAUPIED, ut supra; RAFFAELLE PECORELLI: « juridictio non in actu secondo, sed primo », *Juris ecclesiastici maxime privati Institutiones,* I, De Conciliis, in notis ad Concl. 3; MAURO CAPPELARI (Grégoire XVII) ut supra; BOLGENI, ut supra. L'auteur insiste avec Maupied et Cappelari sur l'identification entre le pouvoir d'ordre et la juridiction universelle (p. 367) et (368-9). Sur cet article cfr. *Civiltà Cattolica,* Ser. VII, vol. V (1869), pp. 459-463. *La nouvelle Revue théologique,* (LC. p. 53) citait en faveur du droit des Evêques titulaires: DE ALZEDO, *de Praecellentia Episcopalis dignitatis,* P. II, I, n. 4; AZOR, *Inst Mor.,* IIP, L. V., c. II, 4; Quaeritur.

évidemment le droit des Evêques *titulaires* à participer au Concile dans son ouvrage: « Les Conciles Généraux » ([32]). Monseigneur Tizzani fut consulteur de la Commission directive ([33]), et il participa au Concile du Vatican ([34]). L'Episcopat est le pouvoir de gouverner l'Eglise universelle. Quiconque le reçoit entre en possession de ce pouvoir remis par Notre Seigneur au Collège apostolique et au collège épiscopal qui lui succède. Ce n'est donc pas la juridiction particulière qui fonde le droit de participer au Concile, c'est le caractère épiscopal, source de la juridiction universelle. L'auteur croit trouver dans le Cérémonial de la Consécration des Evêques la distinction entre la juridiction particulière et la juridiction universelle ([35]).

Monseigneur Maret dans son ouvrage célèbre: « Du Concile Général et de la Paix religieuse » ([36]) reproduit le texte d Mgr Tizzani, bien loin cependant de son gallicanisme ([37]).

([32]) *Les Conciles généraux* par V. Tizzani archevêque de Nisibe... traduction de l'original Italien inédit par le P. J.A. Doussot, OP, Rome, 1868, T. II, Chap. VI, § VIII, Les Patriarches Pantaléon et Opizon, pp. 592-628. Selon l'auteur ces deux patriarches auraient été des Evêques titulaires ayant participé au II Concile de Lyon. C'est ainsi qu'est introduite la question.

([33]) Monseigneur Tizzani est le premier désigné parmi les Consulteurs de la Commission directive: « Monsignor Vincenzo Tizzani, dei canonici regolari Lateranensi, arcivescovo di Nisibi, capellano maggiore dell'esercito pontificio, canonico della patriarcale arcibasilica Lateranense, consultore delle congregazioni dell'Indice e dell'esame dei vescovi, professore di storia ecclesiastica nell'Università Romana, membro del collegio teologico e della Commissione d'archeologia sacra, eletto consultore della Congregazione direttrice della congregazione stessa nell'adunanza del 9 febbraio 1868, e poi approvato dal Santo Padre nell'udienza del giorno seguente « Mansi 49, col 465. Sur ces publications, voir Hurter, *Nomenclatarius*, V, 967 et 1639

([34]) Il intervient dans la discussion du *De Fide catholica* le 28 décembre 1869 (Mansi T. 50, 126-8) et du *De fide catholica* le 18 mars 1870 (Ibid. T. 51, 48-9) du *De Ecclesia* (T. 52, 1249). Il vote la Constitution *Pastor aeternus* « Placet juxta modum » (*Mansi* 53, 957).

([35]) L.C., pp. 607-611.

([36]) *Du Concile général et de la Paix religieuse* par Mgr Maret, Evêque de Sura, Doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne, publié par Plon, imprimeur de l'Empereur, 1869. Sur les controverses provoquées par l'apparition de cet ouvrage, cfr Granderath, *op. cit.* L. II, c. VII, T. I, pp. 293-313. Voir *Nouvelle Revue Théologique* T. I, 1869, pp. 646-670; T. II, pp. 3-39; 227-273; 376-413. Voir sur ce livre l'allocution de Mgr Pie, Evêque de Poitiers (*Lacensis* VII, 1263-1270). Actes d'autres Evêques (Ibid., 1270-1280). Au Concile furent proposées cinq propositions résumant la doctrine de ce livre (*Lacensis*, VII, 952-957) et Mgr Manning proposa une addition au schéma *de Ecclesia* pour le réprouver (ibidem, col. 952). Voir Granderath, *op. cit.* II, pp. 182-184. Maret se soumit à la définition du Concile (*Lac.* 1001; Granderath, III, p. 252) et réprouva tout ce qui dans son ouvrage lui était contraire (Granderath I, p. 313, n. 3 et II, 2, p. 252-254).

([37]) Troisième Appendice.

Au cours de la préparation du Concile du Vatican, avant ces controverses, on avait discuté du droit des Evêques titulaires à participer au Concile [38]. Monseigneur Angelini [39]. dans son rapport écrit ne fait aucune allusion à Bolgeni [40]. Mais dans une feuille annexe au Procès-Verbal de la Commission du 17 mai où fut examiné ce rapport se trouve l'exposé de la distinction bolgénienne citée avec éloge [41]. Lorsqu'à la demande du Pape, ce problème fut de nouveau agité le 14 mars 1869, le procès-verbal qualifie de « sodissima distinzione » celle entre la juridiction particulière et la juridiction universelle « che si attinge in forza della ordinazione stessa comune a tutti i vescovi, e che appunto consiste nel diritto d'insegnamento e di governo su tutta la chiesa che ha luogo appunto allorchè nei concili il corpo episcopale si trova riunito col Papa per gli affari universali della chiesa » [42]. D'autres textes contenus dans le actes du Concile, que nous examinerons plus bas, pourraient s'accorder avec la distinction inadéquate des deux sujets de l'autorité suprême rencontrée dans Bolgeni [43]. Mais cette dualité de sujets n'est nullement propre à Bolgeni et peut s'entendre dans un sens différent. Du reste aucune de ces textes ne fut approuvé par le Concile [44].

---

(38) Cfr. CECCONI, *op. cit.*, L. II, cap. I, art. I, T. I, pp. 112-115; GRANDERATH, I, pp. 108-116.

(39) Il fut membre de la Commission directive et de la Commission de la Discipline ecclésiastique. « Mgr Giuseppe Angelini, prelato domestico di Sua Santità, protonotario apostolico soprannumerario, o non participante, canonico della patriarcale basilica Vaticana, luogotenente civile nel tribunale del Vicariato di Roma, consultore della Congregazione dei Vescovi e regolari, delle due congregazioni del Concilio e di quella dell'esame dei Vescovi e dell'immunità, esaminatore del clero romano, prelato votante e referandario di segnatura, censore dell'Accademia Teologica, eletto.., il 9-2-68 ». (Mansi 49, 465 et 470). Il fut élu Archevêque de Corinthe le 21 décembre 1868 et participa au Concile.

(40) Ce rapport que nous avons consulté examine les opinions de Giacobazzi, Bellarmin, Reiffenstuel, Suarez, Schmalzgrueber, Andreucci. Il conclut que ces evêques ne doivent pas *nécessairement* être appelés au Concile, mais qu'il convient de les y appeller. Il a été publié recemment par H. SCHAUF, *De Conciliis Oecumenicis*, Theses Caroli Passaglia ... Herder, Rome 1961, pp. 84-93.

(41) Cfr Mansi, 49, c. 494-496, particulièrement 495-6. Bolgeni et Grégoire XVI sont cités explicitement (496). Voir la note sur cette feuille dans Mansi col. 493, n. 1.

(42) Mansi 49, 525.

(43) Le P. HAMER, *Note sur la collégialité de l'Episcopat*, in *Rev. des Sc. phil. et théol.*, T. XLIV, pp. 40-50, fait ce rapprochement (p. 49, texte et notes 31-34) entre la position de Bolgeni et le rapport de Mgr Zinelli (Mansi 52, 1108-1110) ainsi qu'avec les explications de Kleutgen (Mansi 53, in cap. IV, n. 2, col. 321-322) sur la dernière rédaction du schéma *de Ecclesia*.

(44) Rappelons sur ce point la doctrine de Bellarmin admise par tous: « In conciliis maxima pars actorum ad fidem non pertinent. Non enim sunt de fide

On trouve des vestiges de la distinction bolgénienme dans le bel ouvrage de Dom Gréa: « L'Eglise universelle précède, dans la vue de Dieu et dans l'ordre de ses ouvrages, l'Eglise particulière, qui n'est que l'appropriation du mystère du tout à chacune des parties. Les Evêques ont donc avant tout autre conception de leur pontificat, un « pouvoir universel et qui s'étend par sa nature sur l'Eglise toute entière. Ce pouvoir est la communion même de l'ordre épiscopal et il est distinct de leur titre, par lesquels ils sont établis les évêques propres d'un peuple particulier ». Ce pouvoir appartiendra à tous les Evêques même à ceux qui n'ont pas d'Eglise particulière. Il a « sa manifestation la plus solennelle » au Concile Oecuménique ([45]). Mais selon Dom Gréa, cette vertu unique par laquelle l'Episcopat agit, c'est la tête qui la communique aux membres: « Le chef communique aux membres toute l'action; et les membres la recevant de lui, s'unissent et s'associent avec lui pour agir dans sa vertu qui devient leur vertu, enseignant avec lui dans le même magistère l'unique doctrine de la vérité, commandant avec lui par la même autorité, faisant des lois et rendant des sentences avec lui » ([46]).

Augustine OSB, distingue dans les Evêques résidentiels une double juridiction comme Bolgeni. Mais si la juridiction particulière sur le propre diocèse est une juridiction au sens précis, la juridiction sur l'Eglise universelle ne l'est que dans un sens général jusqu'à ce qu'ils s'assemblent en Concile sous l'autorité de leur supérieur légitime. Quant à la question de savoir si le droit de participer au Concile repose sur la juridiction ou la consécration, l'auteur remarque, que le Concile du Vatican et le droit Canon adoptent le point de vue selon lequel ce droit émane de la juridiction. Autrement un Evêque élu, mais non consacré ne devrait pas être appelé. L'auteur rappelle la décision de la Commission cardinalice au sujet de Evêques titulaires: sans se prononcer sur la question de droit, elle décida de les convoquer. La solution de la question de droit exigerait la réponse à deux autres questions: Le magistère est-il un acte de juridiction ou bien l'exercise d'un pouvoir spirituel basé sur le pouvoir d'ordre? La juridiction épiscopale provient-elle directement de Dieu en vertu

---

disputationes quae praemittuntur, neque rationes quae adduntur, neque ea quae ad explicandum et illustrandum afferuntur, sed tantum ipsa nuda decreta, et ea non omnia, sed tantum quae proponuntur tanquam de fide ». *De Conciliorum auctoritate,* chap. XII, De Controversiis, ed. Neapolis, 1857, T. II, p. 62.

([45]) DOM GRÉA, *De l'Eglise et de sa divine Constitution,* Paris 1885, p. 191.

([46]) Ibidem, p. 192.

de la consécration épiscopale ou provient-elle du Pape? On ne peut donc le compter parmi les partisans de Bolgeni ([47]).

La position du P. Hamer dans un récent article semble similaire. L'auteur voit dans la distinction des deux juridictions une opinion traditionelle en son fond, une interprétation valable du donné scripturaire ([48]), aboutissant à une ecclésiologie équilibrée qui reconnaît dans l'Eglise deux sujets du pouvoir suprême, le Pape seul, et le collège épiscopal ayant le Pape à sa tête ([49]). Mais le P. Hamer laisse de côté la question qui nous intéresse ici: est-ce que cette juridiction provient du Pape ou de Dieu par l'ordination ? ([50]).

L'opinion de Bolgeni rencontra donc un certain nombre d'approbations. Elle fut surtout utilisée dans la controverse sur le pouvoir des Evêques titulaires. Ce n'est plus dans ce contexte que les adversaires l'examinent. Citons-les et résumons d'un mot leur argumentation que nous reprendrons à notre compte sous une autre forme.

2) *Les adversaires*

Nous ne retiendrons ici que les auteurs qui s'occupent de Bolgeni ou réfutent explicitement son argumentation.

Le « De Episcopo » de D. Bouix publié en 1859 critique la position de Bolgeni. L'auteur souligne d'abord la nouveauté absolue de cette manière de voir: « Neque enim ipse Bolgenius ullum citat doctorem qui in ea defendenda aut etiam exponenda ipsi praeiverit; nec ego multos pervolvens potui hujusce systematis vestigium reperire. Nullibi scilicet rem, prout eam Bolgenius intelligit, vel in questionem vocatam vidi » ([51]).

([47]) *A Commentary on the New Code of Canon Law,* by the Rev. Ch. Augustine OSB, Vol. II *Clergy and Hierarchy*, St. Louis and London, 1928, pp. 220-221. Aucun auteur catholique n'a jamais à notre connaissance reduit le pouvoir de magistère purement et simplement au pouvoir d'ordre ainsi que le fait la Confession d'Ausbourg a. 28 par. 13, Scheeben est l'auteur d'une position intermédiaire peu suivie Cfr. I. Salaverri, *De Ecclesia,* n. 1292, p. 973.

([48]) *Op. cit.*, p. 48.

([49]) *l. c.*, p. 49.

([50]) p. 50, n. 38 Cfr. du même auteur: *Le Concile Oecuménique, engagement de toute l'Eglise,* dans *Lumière et Vie,* numéro spécial sur le Concile Oecuménique, T. VIII, n. 45, pp. 39-68.

([51]) Nous ne disposons que de la seconde édition (1873) du traité de Bouix D., *Tractatus de Episcopo ubi de Synodo dioecesana,* Paris - Lille, 1873, T. I, p. 85-6 sur Bolgeni, pp. 83-88. Mais la *Nouvelle Revue théologique,* l. c., pp. 62-63, prouve que la lère Edition la contenait déjà puisqu'en 1863 elle était reproduite par Craisson (voir infra) l.c., p. 86.

Bouix souligne l'opposition de Bolgeni à la doctrine des grands auteurs sur trois points: la conception de la monarchie pontificale telle que la décrit Suarez (52); le droit des Evêques titulaires de participer au Concile, malgré leur défaut de juridiction, (Melchior Cano) (53); enfin, le droit de siéger au Concile n'est pas fondé sur la prétendue juridiction universelle, mais sur la juridiction propre des Evêques résidentiels, grâce à laquelle ils sont qualifiés pour représenter leurs propre Eglises, et jouer en cette assemblée le rôle de juges et de législateurs. Cependant leurs jugements et leurs lois ne deviennent obligatoires pour l'Eglise universelle qu'en vertu de l'autorité du Pape (54).

L'opinion de Bolgeni semble peu sûre à notre canoniste « Non videtur tuta » parce qu'elle met en péril la conception traditionelle de la monarchie pontificale, et qu'elle entend dans un sens inacceptable la clausule commune « aristocratia temperatam ».

Il est vrai, Bolgeni n'attribue aucune force obligatoire aux décisions conciliaires en dehors de l'intervention de la tête. Mais ou bien la force obligatoire de ces décisions leur vient exclusivement de cette tête: dans ce cas les Evêques n'ont aucune juridiction universelle; ou bien, elle vient aussi du corps épiscopal: alors il n'y a plus de monarchie pontificale. Il n'est pas admissible que tout le corps possède une juridiction universelle immédiatement reçue du Christ, et que le force obligatoire des décisions ne proviennent que la tête (55).

La Canoniste français Craisson fait sienne cette critique de Bouix, au témoignage de la Nouvelle Revue Théologique (56), et au dire

---

(52) L'auteur cite SUAREZ, *De fide,* P. la, disp. IX, s. 6, n. 7, l. c., p. 86.

(53) Citation de MELCHIOR CANO, *De Locis Theol.,* L. V, c. II.

(54) « Caeteros si pervolvas probatae doctrinae auctores catholicos, ubi expendunt an et cur ad Concilium oecumenicum necessario vocari debeant episcopi, generaliter reperies hoc eos principio niti, quod ratione ordinariae juridictionis quam singuli in commissas sibi dioeceses habent, sint Ecclesiae principes, atque ab ipsis tota Ecclesia repraesentetur, utpote qui singuli singulos greges quibus presunt representent. Et ex eodem principio, id est ratione suae in proprias dioeceses, ordinariae juridictionis, concludunt episcopos, in Concilio Oecumenico non esse meros Papae consilarios sed veros judices et legislatores: ita tamen ut quandiu Papae auctoritas non accesserit, eorum judicia et leges nequaquam sint, quoad universalem Ecclesiam obligatoria. At nequaquam provocant, sicut Bolgenius ad aliquam *universalem* in totum mundum juridictionem quae ipsis, quatenus episcopale corpus constituentibus, immediate a Christo collata sit » (pp. 86-87).

(55) pp. 87-88.

(56) *La Nouvelle Revue Théologique,* I, art. cit., pp. 62-63. CRAISSON publia son *Manuale totius juris canonici en* 1863. Selon *la Revue,* il critiquerait Bolgeni L. I, n. 868, note.

du même périodique, Daris, Canoniste liégeois, rejette lui aussi la position de Bolgeni ([57]).

La Revue citée conteste l'existence d'une juridiction universelle, utilisable une fois par siècle. De plus, Grégoire XVI identifie ce pouvoir avec le pouvoir d'Ordre. Mais le caractère sacramentel, sans la juridiction sur une Eglise particulière, ne donne pas le droit de siéger au Concile où chaque chef de diocèse représente son troupeau ([58]).

Nilles reconnaît que le corps épiscopal exerce avec le Pape une juridiction universelle au Concile. Mais ce n'est pas au corps épiscopal que le Christ a directement remis le pouvoir sur l'Eglise universelle, c'est à son Vicaire. Aussi la juridiction possédée par le Evêques est-celle qui leur convient sur leurs Eglises, et à laquelle les dispose le caractère. Munis de cette disposition et de cette juridiction, il suffit de la convocation au Concile par le Pape pour qu'il exercent dans cette assemblée leur fonction de juges et de docteurs en vue de l'Eglise universelle. Il ne s'agit donc pas d'une juridiction universelle confiée au corps épiscopal dont pourrait abuser les ennemis de la Primauté pontificale, mais plutôt d'une participation à la juridiction ecclésiastique confiée dans sa plénitude au Pontife Romain ([59]).

Les « Praelectiones Juris Canonici » de Saint Sulpice insistent surtout pour refuser au corps épiscopal cette autorité sur l'Eglise universelle en dehors du Concile: « Episcopi non exercent potestatem legislativam, nec judiciariam in Ecclesiam universalem, quando sunt per orbem dispersi » ([60]).

([57]) La Revue cite *Praelectiones canonicae* du canoniste liègeois (1863-1874), *Tract. de hier. eccl.* In. 145. La Revue cite comme hostiles à Bolgeni des auteurs qui soutiennent l'origine papale de la juridiction épiscopale: *Inst. juris Can. publici et privati,* dédié à Mgr Parisis, T. I, p. 225, et les *Analecta Juris pontificii,* ser. IIa, col. 1465. Il s'agit d'un article sur le Concile de Trente « Source du pouvoir épiscopal » où il n'est traité que de l'origine de la juridiction particulière des Evêques, (1857) col. 1446-1484.

([58]) *Art. cit.,* pp. 63-64. La Revue cite SUAREZ, disp. *de Fide* XI, sect. Ia, Rocc. XII, p. 610.

([59]) NILLES, SJ traite de cette question dans son compte-rendu du livre de VERING, *Lehrbuch d. Kath. und Prot. Kirchenreths,* Freiburg 1876, qui comme PHILIPS (*Kirchenrecht,* I, & 23) dont il continua l'oeuvre inachevée adoptait les vues de Bolgeni: *Zeitschriff für Kath. Theol.,* I. (1877), pp. 275-287. Cet article sera souvent cité.

([60]) *Praelectiones Juris Canonici habitae in Seminario Sancti Sulpitii,* 5a éd., Paris-Lyon, 1880. L'auteur, Mr Icard, expose la position de Bolgeni d'après M. Capellari au chapitre de l'origine de la juridiction épiscopale, I, p. 267. Il prend parti pour l'origine immédiate du Pape. Au chapitre du Concile, il expose la doctrine résumée par nous n. 221, pp. 390-1. Sur le droit des Evêques titulaires, n. 211, p. 373.

Vecchiotti s'attache repousser la necessaire périodicité des Conciles Oecuméniques, conséquence déduite par certains de cette position: Comment prévoir les nécessités futures qui requéront un Concile Oecuménique à tel ou tel moment? Pourquoi enlever si fréquemment les Evêques à leurs sièges ? Enfin d'où vient cette avidité d'introduire dans l'Eglise un système représentatif en opposition avec sa constitution ? ([61]).

Cavagnis observe qu'en dehors du Concile Oecuménique les Evêques n'exercent pas cette juridiction collégiale: il ne leur appartient nullement de se mêler du gouvernement de l'Eglise universelle. L'exercice de cette juridiction réservée au Concile requiert donc l'intervention du Pape, seul compétent pour convoquer, présider et confirmer le Concile. D'autre part au Concile, les Evêques, véritables juges et législateurs, exercent la juridiction épiscopale sur l'Eglise universelle en union avec le Pape et dans sa dépendance.

Si l'on prétendait que cette juridiction provient de Dieu par la consécration épiscopale, il faudrait dire qu'elle exige comme condition de son exercice l'autorité du Souverain Pontife. Il est plus simple de supposer que l'acte du Souverain Pontife communique cette juridiction. D'autant plus qu'on ne saurait concevoir une juridiction qui ne puisse pas s'exercer puisque la juridiction est précisément le droit d'exercer le gouvernement. Par la consécration épiscopale, l'Evêque est donc placé dans un grade qui lui permet de juger avec le Pape, quand ce dernier l'appelle à prendre sa part de la sollicitude universelle de l'Eglise: « Hinc dicendum consecrationem legitimam conferre jurisdictionem in universalem Ecclesiam habitu, seu collocare in eo gradu qui constituit conjudices Summi Pontificis ex jure divino, et non meros consultores quando ipse S. Pontifex confert participationem sollicitudinis universalis » ([62]).

([61]) S.M. VECCHIOTTI, *Institutiones Canonicae...*, Vol. I, Aug. Taurinorum, 1886, (Ed. XIX[a]), p. 279. L'auteur cite à bon droit Bolgeni, Maupied et Philips. Mais plus curieusement il dit que cette question a été longuement traitée par Benoît XIV, L. VII, c. 8, n. 7. Il s'agit de pouvoir exclusif du Pape de déléguer à de simples prêtres de rite latin le pouvoir de confirmer: Op. omn. *De Syn dioc.*, T. XI, ed. Prati, 1844, p. 210. L'auteur cite aussi d'une manière énigmatique *Les Ann. Jur. Pont.* fol. 9, p. 1846 sq. Peut-être s'agit-il de la IX[e] Livraison et de l'article *Source de la juridiction épiscopale* cité note 57.

([62]) FELIX S.R.E., Card. CAVAGNIS, *Institutiones Juris publici ecclesiastici*, Ed. IV, Romae 1906, Vol. II, q. II, An Consecratione Episcopus acquirat iurisdictionem collegialem, pp. 139-141. Bolgeni n'est pas cité. Mais il est nommé dans le « Bibliographiae specimen » donné dans l'introduction du premier volume P. XII. La 1ère éd. est de 1882.

Wernz souligne la nouveauté absolue de cette opinion qui n'allègue en sa faveur aucun théologien antérieur, et qui a trouvé peu de crédit parmi les auteurs postérieurs. Pas plus que la juridiction particulière, la juridiction universelle ne peut dériver du caractère. Si le caractère fonde le droit à siéger au Concile, pourquoi les Evêques dépourvus de juridiction n'y auraient-ils pas un droit strict, et pourquoi des Evêques non consacrés et des prélats non Evêques pourraient-ils y participer? On recourt à la volonté souveraine du Pape. Mais cette volonté ne peut-elle pas communiquer à tous les membres du Concile la juridiction collégiale ? Comment concilier cette position avec la doctrine catholique selon laquelle appartient au Pape seul la plénitude de la juridiction ecclésiastique? ([63]).

Charles Lombard considère la doctrine attribuant au collège épiscopal une juridiction universelle comme une nouveauté périlleuse sans fondement: « nullo solido fondamento fulciuntur novaque videntur, periculo non carent ». Comment accorder cette théorie avec la plénitude de pouvoir concédée au Pape: « Cum hac theoria supposita, infirmari quodammodo oporteat doctrinam catholicam iuxta quam R. P. est ecclesiae monarcha cum potestate plena et suprema et undique perfectissima. Quomodo enim plena et suprema Potestas R.P. si Episcopi aliquam potestatem collegialem per consecrationem acquirunt ? Imo, quomodo R. P. est verus monarcha ecclesiae, si potestas in universum catholicum orbem non residet in uno ipso ». Ensuite l'auteur, rappelle que la fameuse phrase de saint Cyprien alléguée par Bolgeni et ses disciples a reçu bien des interprétations diverses, et qu'en tout cas, elle n'est d'aucun secours pour l'opinion qu'il combat ([64]).

S. Aichner, canoniste Autrichien, comme Nilles reconnaît l'existence d'une juridiction synodale universelle exercée par le corps episcopal en union avec le Pape. Mais il ne saurait s'agir d'une juridiction confiée immediatement au corps épiscopal susceptible d'être exercée en dehors du Concile, dont chaque Evêque entrerait en possession par sa consécration. Cette conception s'oppose tant à la constitution monarchique de l'Eglise qu'à la saine raison. C'est à Pierre seul que le Christ a confié sa juridiction pour gouverner tout le troupeau brebis et pasteurs. Ensuite l'Ordre ne confère que le pouvoir d'administrer deux sacrements et une certaine aptitude à gouverner l'Eglise qui ne peut devenir actuelle que par l'imposition d'une charge ou par

([63]) F.X. Wernz, *Jus decretalium,* T. II, 3a ed. Prati (lère éd. de 1898), Tit. XXXV, n. 738, pp. 549-550, cfr. n. 844, p. 721; n. 846, p. 726. L'auteur cite Nilles, Act. theol. oen, 1887, p. 287 cfr art. cit. note 59.

([64]) Carolus Lombardi *Iuris Canonici privati Institutiones,* Ed. II, Romae (1901), Vol. I, pp. 232-233.

un mandat canonique. Il n'existe donc pas de juridiction universelle en dehors de celle qui s'exerce au Concile ([65]).

D'autres canonistes plus récents écartent plus brièvement la position de Bolgeni. Tauber affirme l'origine pontificale de la juridiction conciliaire: le Pape n'est pas tenu à convoquer au Concile tous les Evêques consacrés, et il peut y appeler des Evêques non consacrés et des prélats non Evêques. Cette juridiction ne provient donc pas de la consécration ([66]). César Badii borne la juridiction épiscopale au territoire du propre diocèse ([67]). Conte a Coronata fait dériver du Pape tout le pouvoir du Concile sur l'Eglise universelle: « Nec proinde ex jure divino aliqua potestas Concilio Oecumenico in universam Ecclesiam independenter a Pontifice Romano competere potest, et tota Concilii potestas ei per Romanum Pontificem derivatur quatenus iurisdictio in universam Ecclesiam; ex jure divino etiam episcopi simul sumpti, independenter a Capite seu a Romano Pontifice potestate suprema non gaudent; quod inde etiam probatur quia duas potestates aeque supremas et adaequate distinctas vix concipi potest; deinde etiam ex quod in Concilio Oecumenico nunc ex iure vigente, non solum episcopi, sed insuper alii qui gradum in hierarchia nonnisi ex jure ecclesiastico obtinent, cum suffragio "deliberativo" admittuntur » ([68]). Blat s'exprime de même: « Romanus pontifex, ut caput Concilio praeest, a quo capite derivatur potestas ejus suprema » ([69]). Le Continuateur de Wernz, Vidal reprend l'argument fondamental: « Multo minus probari potest sententia Bolgenii; quasi Christus Dominus episcopis, non ut singulis, sed cum Romano Pontifice in unum corpus coadunatis immediate universalem quandam jurisdictionem in totam Ecclesiam concesserit. Nam Soli supremo Pastori Ecrlesiae jurisdictio universalis immediate a Christo confertur, et omnis jurisdictio, quam Episcopi legitime convocati ad Concilia Oecumenica in universam exercent Ecclesiam, a Romano Pontifice in eos dimanat eique semper manet subordinata » ([70]). Claeys - Bouuaert - Simenon affirme que

([65]) S. Aichner, *Compendium Iuris Ecclesiastici,* Ed. 7ª, Brixinae 1890, pp. 388-389.

([66]) Tauber A., *Manuale Juris Canonici,* ed. IV, Sabarie, 1912, p. 276.

([67]) C. Badii, *Inst. Juris Can., Florentiae,* ed. 2ª, p. 207.

([68]) M. Conte a Coronata, OMC, *Inst. iuris Canonici,* Taurini, 1928, Vol. I, p. 368, n. 318.

([69]) A. Blat, OP, *Commentarium Textus Juris Canonici,* l. II, De Personis, Romae, 1919, p. 172.

([70]) *Jus Canonicum auctore* F.X. Wernz ad Codicis normam exactum opera P. Vidal SJ ed. IIIª, a Ph. Aguirre recognita Romae, 1943 (1e éd. 1923), T. II, n.457, p. 525; n. 459, p. 531; n. 580, p. 580, p. 530. Nous ne nous étions pas aperçu que cette édition reproduit ad litteram le texte de Wernz. Cfr note 63.

toute l'autorité du Concile vient du Pape ([71]). Raus renvoie à Wernz et Aichner pour la réfutation de la distinction entre la juridiction universelle et particulière proposée par Bolgeni ([72]). Ferreres observe que l'autorité des Evêques au Concile sur toute l'Eglise est une participation du pouvoir universel qui ne convient en propre qu'au Pape ([73]). Chelodi nie que le pouvoir d'ordre contienne un juridiction universelle comme l'a prétendu Bolgeni: « Solus ordo episcopalis autem, cum nullam actualem jurisdictionem conferat, nullam quoque continet potestatem in universam Ecclesiam exercendam» ([74]). Etienne Sipos consacre une note à la juridiction universelle de Bolgeni: « Jurisdictio universalis a Bolgeni sine fundamento confecta est » ([75]). On pourrait peut-être trouver encore d'autres auteurs. Nos citations suffisent à montrer que la théorie de Bolgeni n'a pas joui de grande faveur parmi les Canonistes. A-t-elle été plus heureuse auprès des Théologiens ? Ils ne sont pas très nombreux ceux qui y font allusion. Rapportons cependant leur enseignement.

Le premier que nous ayons recontré faisant allusion à notre auteur, « à l'affût d'opinions nouvelles », est Palmieri ([76]). L'Eglise n'a pas été instituée sous la forme d'une aristocratie dans laquelle le pouvoir suprême appartiendrait à un collège « collective sumptum », mais sous la forme d'une monarchie dans laquelle le pouvoir suprême n'appartient qu'à un seul, le Pontife Romain, successeur de St. Pierre. Le collège épiscopal ne possède donc aucune juridiction universelle par lui-même, et il ne peut légiférer pour l'Eglise entière au Concile que grâce au pouvoir que lui communique le Pape, tête de ce corps: «Quare rejicienda est sententia Bolgeni aucupatoris novarum opinionum, statuentis collatam esse universalem jurisdictionem episcopis non prout singuli sunt, sed prout corpus episcopale constituunt ... Nam immediate Christus universalem jurisdictionem soli capiti concessit ac per caput communicat corpori, agenti simul cum capite, potestatem concurrendi ad exercitium universalis jurisdictionis ».

([71]) Claeys-Bouuaert-Simenon, *Manuale Juris Canonici*, Ed. IVa, Gandae et Leodi, 1943, T. I, n. 388, p. 225.

([72]) J.B. Raus, CSSR, *Institutiones canonicae*, 2a éd., Lugduni, 1931, p 189, n. 3.

([73]) Ferreres, J.B., S.J., *Instituciones canonicas*, Barcelonae, IVa éd., 1934, n. 429, p. 171.

([74]) Chelodi J., *Jus Canonicum De personis*, Ed. III, (Pius Ciprotti) Vicenza - Trento, 1942 (1e éd. 1922). Bolgeni est déclaré « auctor theoriae » p. 371 et note 2.

([75]) S. Sipos, *Enchiridion Juris Canonici*, Romae 1954, p. 158, note 10.

([76]) *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, auctore D. Palmieri, SJ, (1829-1909). Nous utilisons la 3e éd., 1902 (1e éd., 1877), p. 664.

Wilmers consacre une proposition à la réfutation de Bolgeni: « Praeter jurisdictionem a Summo Pontifice collatam episcopi non possident aliam universalem eisdem a Christo collatam ut membris collegii apostolici per eos continuati ». Il consacre quatre preuves à la démonstration de cette thèse: 1° défaut de fondement; 2° plénitude du pouvoir pontifical; 3° droit d'être convoqué au Concile; 4° inconsistance de cette théorie ([77]).

Cette position est fondée sur l'attribution au corps épiscopal des pouvoirs confiés par Notre Seigneur au corps apostolique. Au corps épiscopal incombe, il est vrai, la continuation de la mission confiée aux Apôtres. Mais il n'en suit pas que la mission du collège des Evêques, en tant que distinct du Pape, doive être aussi étendue que la mission des Apôtres, et que par suite leur conviennent tous les pouvoirs des Apôtres, aussi bien pris collectivement que pris individuellement.

Comment concilier cette position avec le dogme du Vatican qui attribue au Pape la plénitude total du pouvoir suprême dans l'Eglise ? Il existe selon Bolgeni un pouvoir s'étendant à l'Eglise entière, subordonné au Successeur de Pierre dans son exercice, mais qui ne provient pas de lui. On ne peut donc pas dire que le Pape possède la « plénitude totale » du pouvoir sur l'Eglise.

Selon Bolgeni, la Concile est l'assemblée du corps épiscopal qui légifère pour l'Eglise universelle en vertu d'un pouvoir que chaque Evêque tient de son caractère épiscopal. S'il en était ainsi tous les Evêques consacrés auraient un droit strict à participer au Concile, même ceux qui sont dépourvus de toute juridiction. Ensuite, seuls les Evêques auraient droit d'y siéger. C'est en vertu d'un privilège, affirme Bolgeni, que peuvent y siéger d'autres prélats non Evêques: c'est reconnaître que ce droit peut provenir d'une autre source que le caractère épiscopal.

Enfin le Saint Père communique la juridiction particulière à chaque Evêque sur son diocèse, Bolgeni le reconnaît. Il communique aux Patriarches et aux Métropolitains une juridiction qui excède leur diocèse et s'étend aux territoires d'autres Evêques. Il communique à de simples prêtres le droit de participer au Concile. Pourquoi ne pourrait-il pas communiquer à tous les Evêques le droit de légiférer pour l'Eglise universelle au Concile ? Dans ce cas pourquoi recourir à une juridiction communiquée par le caractère sacramentel ?

([77]) Wilmers G., SJ, *De Christi Ecclesia Libri sex,* Ratisbonae, 1897, L. III, c. III, a. II, prop. 62, pp. 366-370.

L'exemple des Sénateurs possédant en corps le pouvoir suprême ferait du collège épiscopal le dépositaire du pouvoir suprême dans l'Eglise, si on l'interprétait littéralement ([78]).

Straub, hostile lui aussi à Bolgeni, ne voit pas d'opposition entre la position de ce théologien et la plénitude totale du pouvoir suprême confiée au Successeur de Pierre. La solution de cette antinomie a été fournie par la députation de la foi au Concile du Vatican. C'est la distinction inadéquate entre deux sujets du pouvoir suprême: le Pape seul d'une part, et d'autre part, le Pape et le collège épiscopal ([79]). Mais pourquoi recourir au Christ pour une juridiction que le Pape est capable de communiquer et communique en fait à tous les prélats non évêques membres du Concile ? N'est-ce pas à St Pierre seul que le Seigneur a donné les clefs, insigne du pouvoir suprême, et ne lui appartient-il pas de les communiquer aux autres ? Contrairement à l'enseignement des auteurs les plus réputés, cette théorie entrainerait la nécessité absolue de convoquer tous les Evêques titulaires au Concile ([80]). N'est-il pas étonnant que le Chef du collège épiscopal reçoive sa juridiction en dehors de sa consécration, et que les membres de ce corps la reçoivent par cette consécration? Sans aucun doute, le corps épiscopal jouit d'une juridiction universelle en vertu de la mission à lui confiée (Mth. XXVIII, 18). Mais il n'est pas nécessaire que le Christ la donne à chaque membre du corps épiscopal. Il suffit que chacun des membres de ce corps reçoivent du Vicaire du Christ Jésus sa juridiction particulière sur son propre troupeau, et qu'au corps entier appartienne la juridiction universelle collectivement en raison du Chef que Dieu lui a préposé. Du reste, la juridiction des Apôtres elle-même, universelle dans son extension, n'était pas sans limite dans son objet: ils n'avaient pas le pouvoir de légiférer pour l'Eglise universelle sans le consentement de Pierre.

Pesch renvoie à Nilles: « Sicut singuli episcopi ita omnes simul, etiam in Concilium congregati, summo Pontifici subjecti sunt, et ab eo juridictionem in universam Ecclesiam habent, eorumque decreta

---

([78]) L'exemple du Sénateur à fois membre du corps dépositaire de l'autorité suprême, et gouverneur d'une province se trouve développé dans Bolgeni aux endroits cités plus haut et en plus: *Analisi del Libro l'Episcopato*, n. 46, p. 58.

([79]) Straub A., SJ, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte, 1912, T. II, cap. IV, thesis XXII, corollarium pp. 157-161. Straub cite la réponse de Mgr Zinelli à des amendements rejetés par la députation de la Foi (*Lac.* VII, 357-8) et les explications donnés par ce prélat (Ibidem; 472-3). Nous reviendrons sur ces textes.

([80]) L'auteur cite Melchior Cano, *De locis*, V, 2; Suarez, *de fide*, disp. XI, s. I; Toletii in S. Theol. ennar. T. II, q. 1, a 10).

ante confirmationem a Papa accepta non sunt definitiva et absoluta. Semper enim verum manere debet solos successores Petri habere claves regni et omnes eorum solvendi et ligandi potestati subjacere; argumenta enim, quae probant jurisdictionem papae in singulos episcopos, non minus probat ejus jurisdictionem in totum corpus episcoporum » ([81]).

Muncunill vise plus directement la position de Bolgeni: juridiction universelle reçu par la consécration: « Nam praeter quam quod est nova et excogitata sine sufficienti fundamento non bene componitur cum plenitudine potestatis jurisdictionis Pontificis Romani; in Conciliis generalibus episcoporum jurisdictio non esset a Romano Pontifice, et ita hic non possideret plenitudinem potestatis. Deinde episcopi jurisdictionem non habentes non debent vocari, licet possint ad Concilium generale; vocandi essent: sunt enim ipsi consecrati. Haberent jus strictum ut volunt auctores memorati. Deinde Romanus Pontifex dat jus assistendi Cardinalibus diaconibus presbyteris et Praepositis generalibus Ordinum religiosorum. « Cela prouve que le Souverain Pontife peut donner la juridiction au Concile Oecuménique: il n'y a pas de raison pour que tous ne la reçoivent pas de lui » ([82]).

Van Noort rejette la doctrine de Bolgeni: « Quando multitudo episcoporum, in synodum congregata a Romano Pontifice assumitur in unitatem unius agentis, omnes in solidum concurrunt ad regimen ecclesiae universalis, quamquam nonnisi ex potestate a Romano Pontifice in eos derivata » ([83]).

D'autres auteurs, sans nommer Bolgeni refutent sa doctrine. Ainsi J. Forget: au concile « chaque Evêque concourt à un acte collectif d'autorité universelle; chacun devient réellement juge, législateur et docteur pour l'Eglise entière, l'exercice de sa juridiction se trouve étendue à toute la catholicité. D'où lui peut venir cette compétence sans limite locale ? Elle ne lui appartient pas en vertu de sa consécration, il ne la détient pas par droit divin; de droit divin, il n'est le pasteur que d'un unique diocèse... Celui-là seul qui possède en propre une semblable autorité peut y faire participer ses frères dans l'Episcopat. Et qu'on le remarque cette conclusion est indépendante

---

([81]) C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* T. I, *Institutiones propaedeuticae ad Sacram Theologiam,* éd. IVa, Friburgi-Brisgoviae, 1909, p. 255 renvoie à l'article de Nilles cité plus haut, note 59.

([82]) J. Muncunill, SJ, *Tract. de Ecclesia Christi,* Barcelonae, 1914, p. 487.

([83]) Van Noort G., *Tractatus de Ecclesia Christi,* ed. Va J.P. Verhaar, Hilversum, 1932, p. 277. Rejet de Bolgeni p. 277, note 1.

de toute théorie spéciale sur la genèse de la juridiction épiscopale ordinaire, que celle-ci descende directement de Dieu ou qu'elle leur soit transmise par l'intermédiare du Souverain Pontife, toujours est-il certain qu'elle demeure restreinte à un diocèse particulier; pour qu'elle puisse atteindre l'Eglise du Christ dans son intégrité, l'intervention du successeur de Pierre est indispensable ». L'auteur reprend l'argument de Palmieri contre l'« hypothèse hasardeuse » de la dérivation divine immédiate; elle met en péril le dogme de la primauté pontificale » ([84]). Le Pape seul peut actualiser cette juridiction et il lui appartient de limiter son exercice dans sa durée et quant à son objet ([85]).

Nicolas Yung s'exprime de la même manière: « Chacun des membres qui assistent de droit ou par privilège à l'assemblée oecuménique avec voix délibérative devient juge, législateur et maître en quelque sorte de l'Eglise universelle... Or une semblable extension de pouvoir que ne donne aucune coutume ou disposition de loi, ne découle, ni de la consécration épiscopale, ni de la juridiction territoriale canoniquement limitée. Aussi le souverain Pontife qui seul possède une autorité universelle, peut-il associer à la plénitude de sa puissance tous les Evêques, étendre momentanément l'autorité enseignante et gouvernante de ceux-ci à la catholicité . . . » ([86]).

Il faudrait ajouter à ces auteurs tous ceux qui font dériver du Pape la juridiction collégiale des Evêques réunis en Concile ([87]). La thèse de Bolgeni semblait quelque peu oubliée de nos jours par nombre d'auteurs qui s'expriment à peu près comme Zubizarreta sur ce problème: « Episcopi, quidquid sit de origine jurisdictionis in proprias Ecclesias, jurisdictionem exercent in Concilio generali a Romano Pontifice acceptam, quia auctoritas eorum extenditur ad Ecclesiam universalem, qua *in omnium sententia* (c'est nous qui soulignons) - nonnisi a Supremo Pastore derivatur » ([88]).

Les disciples de Bolgeni sans apporter de nouveaux arguments se contentent de préciser certains points de son exposé: ainsi par exemple la nature de l'épiscopat, et la liaison entre la juridiction universelle et le pouvoir d'ordre. Ses adversaires reprochent à cette théorie sa nouveauté sans attache dans la tradition théologique et canonique. Selon eux, le droit de participer au Concile n'est pas fondé sur le

---

([84]) J. Forget, *Conciles,* DTC, III, 1, 1938, col. 643-44 (art. 636-676).
([85]) Ibidem, c. 664.
([86]) N. Iung, DDC, *Conciles,* T. II, 1942, col. 1283-4; cfr 1298 (art. 1268-1301).
([87]) Cfr plus haut, note 4.
([88]) Zubizarreta V., OC, *Theol. fundamentalis,* Bilbao, 1925, p. 551.

caractère, mais sur la juridiction épiscopale ou quasi épiscopale. Le pouvoir suprême et universel n'a été confié qu'à Pierre, et à ses successeurs. Les évêques peuvent être associés à son exercice seulement par le Pape, grâce à une communication de sa propre juridiction. Ainsi le corps épiscopal uni à son chef exerce collectivement la juridiction suprême sur l'Eglise universelle. Dans ce corps rassemblé en Concile, subsiste la relation entre la tête et les membres. A la tête, appartient de convoquer le Concile, de présider ses travaux et de confirmer souverainement ses décisions. Revêtus de ces participation du pouvoir suprême, les membres du Concile exercent leur fonction de juges de la foi et de législateurs de l'Eglise universelle, sans toutefois cesser d'être subordonnés à leur tête, et sans recevoir la plénitude du pouvoir suprême. Ces précisions permettent d'expliquer dans quel sens on peut parler d'un sujet unique, ou d'un double sujet du pouvoir suprême. Telles sont les considérations que nous voulons développer dans le dessein de rapporter fidèlement la doctrine la plus commune sur ce difficile problème, plus encore que de critiquer la position de Bolgeni. Notre exposé aura donc pour objet ces quatre points: 1° la juridiction, non le caractère, fondement du droit de participer au Concile; 2° l'origine pontificale de la juridiction collégiale; 3° l'exercice de la juridiction collégiale au Concile par le corps conciliaire, sa tête et ses membres; 4° le sujet primaire et le sujet secondaire du pouvoir suprême dans l'Eglise.

III - Examen critique de la position de Bolgeni

1 - *Nouveauté de cette position*

La plupart des adversaires de Bolgeni objectent la nouveauté absolue de cette position qui ne cite en sa faveur aucun auteur antérieur. De fait, Bolgeni introduit sa distinction entre la juridiction particulière et la juridiction universelle comme une trouvaille personnelle capable de dissiper toute obscurité dans le problème de l'origine de la juridiction épiscopale. Si l'on définit l'épiscopat comme il le fait « pouvoir de gouverner l'Eglise », il est difficile de ne pas attribuer à l'ordre la collation d'une certaine juridiction. Dautre part, il est certain que la division des diocèses n'est pas d'institution divine. De là, les deux positions opposées dans ce célèbre problème. Tout devient clair, si l'on suppose que le sacrement confère une juridiction universelle par l'agrégation au corps épiscopal. La juridiction particulière,

chaque Evêque la tiendra du Pape. Cette présentation manifeste une trouvaille personnelle ([89]).

Ses disciples ne sont pas préoccupés de lui trouver des devanciers. De Brabandère, sans se prononcer sur cette théorie, la rapproche de quelques prédécesseurs ([90]). Tout d'abord Maurice De Alcedo qui plaide en ces termes la cause des Evêques titulaires contre Barbosa: « Titulares debent vocari ... Quoad omnia sunt aequales aliis episcopis et quia vocem quam habent episcopi in Conciliis non est ideo quia est episcopus Auriensis aut Burgensis, sed quia episcopus cui ratione suae personae et dignitatis competit assistere et interesse ibi » ([91]). De Alcedo prouve cette proposition par le fait que les Evêques chargés de plusieurs diocèses n'ont pas plusieurs voix au Concile. Catalani enseigne que le droit de participer au Concile convient au Evêques en raison de leur caractère épiscopal: « Docent e contra catholici solos episcopos ex institutione divina, seu vi characteris episcopalis quo insigniti sunt jus habere ferendi judicium definitivum in Concliis tum generalibus, tum provincialibus ». Il le prouve par la pratique ancienne de l'Eglise et par la fonction doctorale et pastorale qui convient aux Evêques: « Cum episcopi jure divino sint pastores et doctores teste Apost. Act. XX, 28; quis valeat addubitare, quin ea quae sunt credenda et agenda definire in Conciliis sit proprium Pastorum et doctorum munus qui ita docere debeant ut credere teneantur » ([92]). S'il y a dans ces auteurs un point commun avec Bolgeni: le droit de participer au Concile lié au caractère, il y manque la distinction entre les deux juridictions.

De Brabandère cite encore un contemporain de Bolgeni, Mgr Devoti, professeur à la Sapience (1764-89)), puis Evêque d'Anagni (1789-1804), enfin Archevêque titulaire de Carthage (1804-1820). Dans ses « Institutiones » antérieures à l'« *Episcopato* », on ne trouve rien

---

([89]) *L'Episcopato,* 1e éd., C. VII, pp. 100-110.

([90]) De Brabandère, *Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis compendium...* éd. III, Brugis 1881, T. I, p. 216.

([91]) Maur. de Alzedo (de Alcedo) (1630), *De praeexcellentia episcopalis dignitatis, deque episcopi functionibus ac potestate in credita sibi ecclesia regenda, visitanda et administranda, necnon de vicarii generalis auctoritate et muneribus,* Lugdunum 1630, II a pars, p. 172, n. 5 Cet ouvrage fut mis à l'Index « donec corrigatur » par le Décret du 10 décembre 1631 à cause de la conception de l'auteur sur les rapports entre la papauté et l'épiscopat.

([92]) Catalani, Jos., presb. Congr. S. Hieronymi caritatis, *Sacrosanta Concilia Oecumenica prologomenis et commentariis illustrata,* Romae 1736, cap. XIII (prologomena), p. 11.

sur le problème qui nous intéresse ([93]). Par contre dans son « Jus Canonicum universum » postérieur à cette oeuvre, on rencontre la distinction entre la juridiction universelle donnée à tout le corps épiscopal uni à son chef reçue immédiatement de Dieu et la juridiction particulière sur le propre diocèse dont au moins l'usage dépend du Pape ([94]). Lorsque Devoti parle du Concile, il ne fait pas appel à cette juridiction universelle pour expliquer la présence des Evêques titulaires auxquels il convient d'y assister en tant que juges divinement constitués des choses divines: « tanquam unus ex judicibus sacrarum divinarumque rerum a Deo constitutus » ([95]). Je n'ai trouvé aucune citation de l'« *Episcopato* » dans ce premier volume de Devoti, mais seulement la citation d'une oeuvre antérieure de Bolgeni ([96]). Ce traité incomplet fut publié en 1803, mais peut-être rapporte-t-il l'enseignement antérieur de l'érudit canoniste.

Si l'on voulait approfondir le problème des antécédents possibles de Bolgeni, c'est sur l'histoire de la question débattue à Trente qu'il faudrait se pencher: la juridiction des Evêques provient-elle immédiatement ou médiatement de Dieu ? ([97]) On y trouve la distinction entre la juridiction particulière et la juridiction illimitée ainsi que le rapporte Lainez ([98]). La première est conférée immédiatement par Dieu avec la consécration, la seconde est donnée soit par Dieu selon certains, soit selon d'autres par le Pape qui donne des sujets ([99]). Ce n'est pas la position de Bolgeni selon lequel la juridiction universelle

---

([93]) J. DEVOTI, *Institutionum Canonicarum* libri IV, Romae, 1785.

([94]) J. DEVOTI, *Jus canonicum universum publicum et privatum,* Romae 1803. Nous utilisons l'édition Romaine de 1837. Au chapitre VI des prolégomena, § 3, l'auteur distingue la juridiction collégiale universelle, et la juridiction personnelle particulière. La première vient immédiatement du Christ. Quant à la seconde (§ 4) elle provient immédiatement de l'Eglise qui a distingué les diocèses, c'est à dire du Pontife romain chef de l'Eglise. Toutefois, on pourrait admettre (§ 5) que la substance de cette dernière juridiction vient de Dieu, si l'on fait dépendre son usage du Souverain Pontife, pp. 115-120.

([95]) C. XV, § IX, p. 310.

([96]) Cap. VI, § XII, p. 128. Devoti cite: *Risposta al quesito*: *Cosa è un appellante* num. 249 seqq., p. 393 et num. 282, p. 44. Cette oeuvre de Bolgeni est de 1787.

([97]) Mgr Coppola dans l'article cité plus haut note 31 rapporte un texte de l'historien du Concile de Trente sur le caractère, fondement du droit de participation au Concile: « Non la dottrina, ma l'imposizione delle mani esser ciò che rende i vescovi legittimi giudici in quelle sacre assemblee » PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento,* L. XVIII, c. XIII, n. 2, éd. Romae 1833, T. III, p. 756.

([98]) J. LAINEZ, secundi praepositi generalis S.J., *Disputationes Tridentinae,* éd. H. GRISAR, T. I. Disp. *de origine juridictionis episcoporum et de Romani Pontificis primatu,* Oeniponte, 1886, q. III, p. 162, n. 125.

([99]) Voir ibidem.

ne convient pas à l'Evêques individuellement pris, mais seulement au corps épiscopal. Toutefois, c'est un de ces éléments. Lainez développe treize arguments pour prouver qu'une telle juridiction illimitée ne peut pas exister ([100]). Plusieurs de ces arguments valent contre Bolgeni.

Sans aller jusqu'à proclamer la position de notre auteur « très traditionnelle dans son fond » avec le P. Hamer ([101]), nous n'osons pas adresser ce reproche d'innovation absolue tant qu'une étude attentive des canonistes et des théologiens précédents ne l'aura pas établi. Bolgeni a beaucoup d'autres titres à l'épithète que lui décernent Palmieri et Hurter, de chasseur « à l'affût d'opinions nouvelles » ([102]).

2 - *La juridiction, non le caractère fondement du Droit de participer au Concile*

Avant la promulgation du Nouveau Code, les théologiens et les canonistes reprochaient à Bolgeni son désaccord avec la doctrine des grands auteurs sur le droit de participer au Concile ([103]). Le nouveau code ayant fait sienne cette doctrine, c'est avec le législation de l'Eglise que son système se trouve en contradiction. Selon Bolgeni, chaque Evêque entre en possession du droit de participer au Concile par sa

---

([100]) Lainez montre que cette juridiction universelle n'existe pas: 1º Esset in Ecclesia multitudo principum et ideo confusio; 2º Ecclesia non esset monarchia; 3º Esset frustra in omnibus praeter Papam qui solus ipsam exercet; 4º Nemo fuit conscius habendi talem jurisdictionem; 5º Ista illimitata jurisdictio habita jure divino vel non posset impediri « ecclesia esset Babylo », vel posset impediri: Et hoc modo ultra hoc quod impedita et otiosa esset illa potestas a primitiva Ecclesia usque ad Diem judicii in longe maxima parte habentium illam, injuria videtur fieri potestati collatae immediate a Deo, si ita facile ab hominibus potest impediri; esset contrarietas inter istas potestates et potestatem Summi Pontificis; 6º posset amplius extendi textus Matthaei: *Quaecumque ligaveritis*... ad sacerdotes et laicos; 7º Deest proportio inter materiam limitatam et jurisdictionem illimitatam; 8º Dare subditos id est materiam est dare jurisdictionem; 9º Repugnat habere jure divino jurisdictionem et non habere jure divino subditos; 10º Non datur jurisdictio fixa et permanens; 11º jurisdictio non per consecrationem, sed per injunctionem datur; 12º Non indigeret confirmatione illam accipiens; 13º frustra datur per consecrationem cum nihil possit sine materia; 14º non deservit ad residentiae legem fundandam. (pp. 163-172).

([101]) Hamer, *art. cité* note 43, p. 48.

([102]) « Aucupator Novarum opinionum » Palmieri, *loc. cit.* n. 76 et Hurter, *Nomenclator Litterarius,* T. V 1, éd. III, p. 615: cfr Hurter, on connait son opinion sur la charité, la confession des péchés etc., cfr D.T.C. Bolgeni T. II, col. 944-947.

([103]) Cfr plus haut Bouix n. 53; *Nouvelle Rev. théol.* n. 58; Wernz n. 63; Wilmers n. 78; Straub n. 80.

réception du caractère épiscopal qui l'agrège au collège des Evêques, successeur du corps apostolique. S'il en était ainsi, seuls les Evêques consacrés, et tous les Evêques consacrés, posséderaient un droit strict à participer au Concile. Or selon le code, les Evêques élus, mais non encore consacrés, jouissent de ce droit ([104]), tandis que les Evêques titulaires même consacrés n'ont pas ce droit strict. S'ils sont convoqués, dit le code, ils possèdent le droit de vote ([105]). La loi ecclésiastique étend le droit de siéger au Concile avec droit de vote à des prélats non évêques. Les cardinaux même dépourvus du caractère épiscopal jouissent de ce droit parce qu'ils sont les principaux conseillers du Pape et ses auxiliaires dans le gouvernement de l'Eglise universelle ([106]). Le droit Canon concède cette faculté aux prélats et Abbés nullius, aux abbés généraux et aux autres supérieurs généraux des Ordres cléricaux exempts ([107]). Selon Benoît XIV la raison de cette concession, c'est la juridiction quasi-épiscopale qu'exercent ces prélats sur leurs propres sujets ([108]). Ainsi le fondement du droit de parti-

---

([104]) Canon 223 § 1 n 2.

([105]) Ibid. § 2.

([106]) Ib. § 1, n. 1. Les anciens théologiens s'étendaient beaucoup sur la dignité des cardinaux. Les Apôtres disaient-ils avant leur dispersion avaient été cardinaux avant d'exercer les fonctions d'Evêques après leur dispersion. Un des exposés les plus complets sur ce point est celui de DOMINIQUE DE S. THOMAS, *Manualis Thomista...* Vol. IV, sect. XVIII, ROCABERTI X, pp. 191-195. L'auteur combat l'opinion d'Alcedo (n. 90) qui plaçait la dignité épiscopale au dessus de la dignité cardinalice p. 192: « Papatus est maxima dignitas... Sed dignitas cardinalitia facit unum corpus, imo et unum caput cum dignitate Papae... Cardinales sunt adiutores et conciliares Papae in gravioribus negotiis ». (p. 192) On trouverait beaucoup de considérations semblables chez les autres théologiens qui défendent avec notre auteur l'institution divine des Cardinaux contre Soto (*IV Sent.*, dist. XXIV, a. 4, *de ordine cardinalium*, éd. Salm. (1669) T. II, p. 36) et Vasquez in T. I. disp. 242, cap. IV, a. 5).

([107]) Can. 223 & 1, n. 3 et 4.

([108]) Benoît XIV cite un mémoire présenté par Pierre d'Ailly au Concile de Constance (cfr Mansi XXVII, 561): « Item sciendum est, quod quando in Conciliis Generalibus soli Episcopi habebant vocem definitivam, hoc fuit quia habebant administrationem populi... postea additi fuere Abbates eadem de causa, et quia habebant administrationem subjectorum. Quamobrem iidem, atque ob eandem rationem jurisdictionis, scilicet, quam exercent in subditos, Ordinum quoque regularium Superiores generales subscripserunt decretis Concilii Florentini et Tridentini ». *De Synodo diocesano,* L. XIII, c. II, n. V, Op. omn. éd. Prati, 1844, p. 480. Les Théologiens s'expriment de même: AMÉDÉE CHIROLI *De Sacris Conciliis et de eorum auctoritate,* concl 6a, Roc. III, p. 377; ANDREAS DUVALLII, *De Conciliis...* q. III, Roc. III, p. 547; ANGELI PETRICCAE a SONINO, *Turris David...* disp. III, Roc. III, p. 866; ANTONIUS PEREZ, *Pentatheucum fidei,* L. II, *De Conciliis,* dub. III, C. X, Roc. IV, p. 707, n. 100; BAPTISTA FRAGOSI, *Regimen Reipublicae Christianae,* L. I, cap. 7, n. 99, Roc. V, p. 149; DOM. a SSMA TRIN., *De Sacris Eccles. Conc.* C. VII, IV Concl., Roc. X, p. 530.

ciper au Concile n'est pas le caractère, mais la juridiction épiscopale ou quasi-épiscopale exercée par les prélats auxquels la loi de l'Eglise reconnaît le droit de participer au Concile.

Si l'on cherche le pourquoi de ce fait, on le découvre aisément. Il est de l'essence du Concile Oecuménique d'être une représentation de l'Eglise universelle ([109]). Or seuls les Evêques résidentiels sont les représentants attitrés des Eglises dont ils sont les chefs et les docteurs ([110]). Dans l'Eglise, où les détenteurs de l'autorité ne tiennent pas leur pouvoir des inférieurs sur lesquels ils l'exercent, c'est par la juridiction que l'Evêque devient le représentant qualifié de son Eglise ([111])). Ceci explique pourquoi le Pape peut à son gré convoquer ou non un Concile Oecuménique, mais s'il le convoque, sa convocation doit s'étendre à tous les Evêques résidentiels. Même si le Pape est la source de la juridiction conciliaire, il en doit être ainsi, et l'objection de Bolgeni sur ce point ne porte pas.

La juridiction quasi-épiscopale des autres prélats leur donne à eux aussi qualité pour représenter leurs sujets ([112]). Quant aux car-

---

([109]) Parmi les interrogations prescrites aux disciples de Wicleff et de Jean Hus par le Concile de Constance et approuvées par la Bulle de Martin V, « Inter cunctas » 22 février 1418 se trouve la suivante « Quodlibet Concilium generale, et etiam Constantiense (quant à la partie confirmée par le Saint-Siège) universalem Ecclesiam representet » Denz. 657. Cajetan explique cette formule, Apologia d comp. auct. Papae et Conc., éd. Pollet, n. 721.

([110]) AMEDEUS CHIROLI, *op. cit.*, p. 380; A. DUVALLI, *op. cit.*, p. 547; ANGELI PETRICCAE, *op. cit.*, p. 868; ANTONIUS PEREZ, *op. cit.*, p. 698, n. 28: « Quilibet episcopus dicitur esse sua Ecclesia privata, et hoc quia (ut notavit Cyprianus, Erasme L. 4, epist. 9, cfr PL, lettre 69, Vol. 4, 406) "Ecclesia est in Episcopo" tanquam in capite ».

([111]) PIE XII a clairement montré comment l'autorité dans l'Eglise descend de haut en bas tandis que dans l'Etat, elle monte du peuple dans celui qui en est le détenteur, cfr. *Alloc. aux Auditeurs de la Rôte* du 2 octobre 1945 (*Disc. e Radm.* VII, pp. 206-208) et Allocution du 6 décembre 1953 aux juristes catholiques (*Ibidem*, XV, p. 489). Le Pape est l'écho de la doctrine des scholastiques sur le sujet immédiat de l'autorité.

([112]) DIDACUS NUNIUS, *Comm. et disp. in III P, Suppl.* q. 19a, 5, diff. 6a, ad 2 arg. explique que l'exemption n'étant pas de droit divin, c'est le droit ecclésiastique qui fait représenter les religieux par leurs supérieurs. Roc. VIII, p. 269. DOMINIQUE DE LA SS. TRINITÉ, *op. cit.*, Roc. X, p. 530: « Ratio desumitur ex hoc quod Concilium generale universalem representat Ecclesiam, quare etiam representari debent omnes illi fideles qui jurisdictioni Episcoporum subditi non sunt ». Parlant des Généraux et Abbés, il ajoute: « quibus eo ipso quod Summi Pontifices singulari privilegio concesserunt jurisdictionem quasi episcopalem in subditos, sibique immediate subesse voluerunt, concedere quoque eis intenderunt, quod tali est annexum jurisdictions, ferre videlicet in Conciliis generalibus sententiam » Cfr. adhuc: AMEDEUS CHIROLI, *op. cit.* p. 380.

dinaux non-évêques, ils font corps avec le Pape dont ils sont les conseillers. Les Evêques titulaires, dépourvus de toute juridiction, ne jouissent donc pas d'un droit strict à participer au Concile. Car le caractère épiscopal ne les rend pas membres de l'Eglise « actu regens et docens » qui s'assemble en Concile. C'est peut-être en ce point que se trouve une des sources de l'erreur de Bolgeni. L'épiscopat est pour lui le pouvoir de gouverner l'Eglise ([113]). La consécration épiscopale ne conférant pas la juridiction particulière sur le propre diocèse que chaque Evêque tient du Pape, il faut bien qu'elle confère quelque pouvoir par rapport à l'Eglise universelle ([114]). Mais, il y a confusion. Le caractère épiscopal ne confère pas un pouvoir de gouverner l'Eglise. Il *habilite* le sujet qui le reçoit à devenir chef et docteur dans l'Eglise: il lui confère une capacité d'origine divine à paître le troupeau du Christ du pain de la doctrine et à le conduire vers Dieu par des lois et des préceptes. Le Cardinal Tarquini exprime très bien cette importante doctrine. Le sacrement ne confère pas la juridiction, pouvoir de gouverner l'Eglise. Sa réception ne confère qu'une aptitude à jouer le rôle de docteurs et de chefs dans l'Eglise: « Jurisdictio episcopalis... non autem ipsa consecratione seu episcopalis ordinis susceptione, qua confertur tantum habilitas ad gregem Christi regendum, non autem facultas ejusdem et potentiae et habilitatis exercendae » ([115]). C'est la raison pour laquelle le caractère ne confère jamais aucune juridiction (au for externe, nous entendons). Il rend capable de la recevoir et de l'exercer, mais il ne la confère pas. Si était élu pape un laïc ou un simple prêtre, il recevrait la juridiction universelle et suprême au moment de son acceptation avant sa consécration ([116]).

Ainsi le défaut de juridiction explique l'absence d'un droit strict dans les Evêques titulaires à être convoqués au Concile. Mais la présence en eux du caractère épiscopal fonde une convenance d'origine divine à y être appelés avec le droit de suffrage. Bien qu'ils n'exercent pas actuellement dans l'Eglise les fonctions de juges de la foi, et de législateurs, ils sont par leur caractère habilités à jouer ce rôle pourvu qu'ils reçoivent la juridiction requise. Ainsi le caractère fonde dans

---

([113]) C'est le titre même de l'oeuvre de Bolgeni *L'Episcopato ossia del Potere di governare la chiesa.*

([114]) Son propre aveu, éd. I, p. 107, n. 96.

([115]) *Juris ecclesiastici publici institutiones,* ed: VII, Romae, 1881, p. 84.

([116]) Cfr Can. 219. Cfr SALMERON, *Comm. in Ev. et Act. Ap.,* Tract. 4 XXI « Quod etiam colligitur in eo qui diaconus eligeretur in Pontificem. Ibi enim non esset data jurisdictio vi consecrationis, et eam habet cum electus est ante consecrationem. Ergo eam non haberet vi consecrationis praeteritae aut futurae » Ed. Coloniae Agrip., p. 507 Pie XII dans son allocution au 2 Congrès pour l'Apos-

tous les Evêques une aptitude d'origine divine au droit de participer au Concile qui fait défaut aux autres membres admis par le droit ecclésiastique. C'est dans ce sens qu'on répète dans l'Eglise depuis le Concile de Chalcédoine « Concilia episcoporum esse ».

Selon Bolgeni, ce n'est pas seulement un fondement d'origine divine au droit de participer au Concile que confère le caractère épiscopal, c'est aussi la juridiction universelle que le corps épiscopal uni à son chef exerce dans cette assemblée. La raison de ce fait, c'est que le corps apostolique auquel succède le corps épiscopal a reçu directement de Notre Seigneur Jésus-Christ le pouvoir spirituel sur l'Eglise toute entière. Il suffit donc que par sa consécration l'Evêque devienne membre de ce corps pour recevoir directement de Dieu avec le caractère cette juridiction collégiale, qu'il ne pourra exercer qu'en union avec tous les membres de ce corps unis à leur chef, le successeur de Saint Pierre. Examinons ce fondement de la position de Bolgeni.

3 - *Origine pontificale de la juridiction collégiale*

Bolgeni lit l'origine divine immédiate de la juridiction universelle du corps épiscopal, successeur du corps apostolique, dans les textes scripturaires étendant aux Apôtres pris en corps les pouvoirs concédés d'abord à Pierre tout seul. A Pierre tout seul, il a été dit: « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux,tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (117). Mais ces mêmes

---

tolat des Laïcs s'exprimait ainsi à ce sujet: « Si un laïc était élu Pape, il ne pourrait accepter l'élection qu'à condition d'être apte à recevoir l'ordination et disposé à se faire ordonner; le pouvoir d'enseigner et de gouverner, ainsi que le charisme de l'infaillibilité lui serait accordés dès l'instant de son acceptation, même avant son ordination » 5 Octobre 1957, AAS XLIX, p. 925.

(117) Mth. VI, 19. A Monseigneur Maret qui s'était servi de ces textes en faveur de la thèse gallicane qui attribue au Pape non la plénitude du pouvoir sur l'Eglise universelle (Mansi, T. L I, n. 16, col. 940) mais seulement « potiores partes », il fut répondu ainsi: « Animadvertitur (ad cap. I const. De Rom. pont. primatu) non " uni Petro " sed reliquis etiam apostolis collatas esse praerogativas tum docendi per verba " Euntes docete " tum ligandi per verba " Quidquid ligaveris " tum regendi » quum omnes episcopi dicuntur positi a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei. Sed haec adversantur communi sententia catholicorum interpretum ac theologorum, apud quos sequentia distinguuntur:

a) verba allata ad unum Petrum citra reliquos Apostolos dicta fuerunt; contra vero quae ad reliquos Apostolos dicebantur, ad eosdem non citra Petrum fuerunt directa. Rursum

b) iis quae uni Petro dicta fuerunt is constituebatur princeps Apostolorum; quae vero Apostolis omnibus una cum Petro dicebantur, ad eosdem pro distinctionis ratione, quae Petrum inter ac reliquos intercedebat, referebantur. Porro

c) quaecumque omnibus Apostolis una cum Petro illis in locis dicta fuerunt,

paroles ont été adressées au corps apostolique: « Tout ce que vous lierez sur la terre serea lié dans les cieux, tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux » ([118]). La mission d'enseigner toutes les nations a été confiée au corps apostolique tout entier, et c'est à ce corps qu'a été promise l'assistance divine pour son accomplissement: « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez enseignez toutes les nations ... Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps » ([119]). Aussi, lorsque surgit la première grande difficulté doctrinale provoquée par la conversion des gentils, ce n'est pas Pierre tout seul qui la resout, c'est le corps apostolique qui s'assemble avec lui pour décider la solution divinement inspirée de ce point: « Visum enim est Spiritui Sancto et nobis » ([124]). Il n'y a donc pas de doute: la plénitude du pouvoir universel sur l'Eglise n'a pas été concédée à Pierre tout seul, mais elle a été conférée directement par le Christ Jésus à tout le corps apostolique. Aussi, le corps épiscopal, successeur du corps apostolique, doit-il lui aussi la recevoir directement de Dieu.

Laissons de côté les pouvoirs extraordinaires donnés aux Apôtres pour la fondation de l'Eglise et sa propagation contenus eux aussi dans nos textes. Bolgeni enseigne avec tous les théologiens leur non transmission aux Evêques ([121]). Occupons-nous exclusivement de la juridiction ordinaire transmissible attribuée à Pierre et aux Apôtres. Les textes cités par Bolgeni et ses disciples établissent sans conteste que Pierre pourra associer les Apôtres au gouvernement de l'Eglise

---

ea Petro etiam soli dicta sunt; sed omnibus etiam una cum Petro Apostolis nullatenus dicta sunt, quae uni Petro Dominus dixit. ET

d) in Apostolo Petro institutum fuit apostolicum munus et officium, quod una cum suprema illius apostolica potestate in successores jure divino propagaretur; unde Petrus potestatem apostolicam dicitur habuisse ordinariam; secus autem reliqui Apostoli. E quibus apparet differentia intercedens inter Petrum et alios Apostolos; atque multo magis discrimen apparet inter successores Petri et reliquorum Apostolorum successores, id est episcopos, sive seorsum sive simul sumptos. Ceterum huc pertinet censurae inflictae sententiis, qui reliqui Apostoli coaequebantur Apostolo Petro, quibusque ejusdem Petri successoribus student coaequare reliquos episcopos; de quibus adnotationem 62 (plutôt 63-65, Mansi, LI, 627-630). Mansi LII, 9. Voir sur cette relation, GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican*, T. III, Ire P., pp. 131-2.

([118]) *Math.* XVIII, 18.

([119]) *Math.* XXVIII, 19-20.

([120]) *Act. Apost.*, XV, 28.

([121]) Cfr par exemple, *L'Episcopato*, 1 éd., T. II, pp. 100-103; p. 232; 2 éd., T. I. p. 218. Dans le Tome II de la première édition, Bolgeni rapporte une dissertation dirigée contre l'Abbé G. Cestari. Tout son premier chapitre est consacré à montrer que les Evêques n'héritent pas des pouvoirs extraordinaires des Apôtres, et en particulier de leur juridiction universelle personnelle, pp. 1-47.

universelle. Le Pape, successeur des Evêques pourra donc lui aussi les associer à l'exercice de son autorité suprême, ainsi que l'enseigne le dernier schéma réformé « De Ecclesia » proposé au Concile du Vatican: « Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam Ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi Pontificum quod soli Petro datum est, « collegio quoque apostolorum suo tamen capiti conjuncto tributum esse constat » (122). L'Eglise aura à sa tête un corps de docteurs et de chefs qui, unis à Pierre, pourra être associé à l'exercice du pouvoir suprême et universel. Mais la question est de savoir si l'autorité par laquelle les Evêques concourent au magistère suprême et au gouvernement universel leur vient directement de Dieu, ou bien leur est communiquée par le Pape, successeur de saint Pierre. Ce dernier pour les associer à sa sollicitude universelle de toutes les Eglises, les fait-il participer à son propre pouvoir? Un corps moral peut exercer l'autorité suprême parce qu'elle réside dans l'ensemble de ses membres collectivement pris, ou bien parce que son chef associe ses collègues à l'exercice de son pouvoir par la communication d'une autorité n'appartenant en propre qu'à lui seul. Quelle forme de gouvernement le Christ a-t-il choisi pour son Eglise? Ce ne sont pas des considérations à priori sur le régime le plus parfait qui peuvent nous l'apprendre, c'est seulement l'Ecriture selon le principe posé par s. Thomas: « Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur per quam divina voluntas nobis innotescit » (123).

Or l'Ecriture nous montre que la plénitude du pouvoir souverain sur l'Eglise universelle a été d'abord confiée à s. Pierre tout seul (124). A Pierre tout seul sont remises les clefs, insigne de l'autorité souveraine, remarque Origène (125) . A lui revient la charge de confirmer ses frères dans la foi, grâce au privilège d'infaillibilité personnelle obtenu pour lui par la prière toujours efficace du Christ Jésus (126). Enfin, l'autorité suprême lui est donnée non seulement sur les brebis, mais aussi sur les pasteurs (127). Ces textes, selon tous les théologiens catholiques, montrent qu'à Pierre seul a été confié le pouvoir suprême et universel dans l'Eglise constituée sous forme de monarchie — sui

(122) Cfr Schéma de Ecclesia reformatum, Mansi, T. LIII, col. 310. Voir les annotations de Kleutgen sur lesquelles nous reviendrons: col. 321.

(123) III, q. I, a. 3.

(124) *Math.* XVI, 19.

(125) *In Math.*, c. XVI, PG XIII, 1179.

(126) *Luc.*, XXII, 32.

(127) *Joan.*, XXI, 17.

generis, il est vrai —, mais de véritable monarchie puisque se retrouve en elle l'essence de cette forme de gouvernement, le suprême pouvoir dans un seul dont tous dépendent et qui ne dépend d'aucun autre.

Or, dans toute société, au chef suprême tout seul — que ce soit un monarque, un représentant du peuple, ou un collège — appartient le pouvoir suprême et universel. Sa fonction propre est de procurer le bien commun de cette société, et d'ordonner vers lui l'activité de tous ses membres. Aussi la juridiction qui lui convient est-elle suprême, c'est à dire subordonnée à aucune autre, et universelle parce que, spécifiée par le bien universel de cette société, elle s'étend à l'activité de tous ses membres, simples sujets ou chefs subordonnés. Si donc Pierre a été établi chef visible suprême de l'Eglise, à lui seul appartient en propre ce pouvoir suprême et universel. Telle est bien la raison d'être de la primauté de juridiction concédée à Pierre selon l'enseignement de saint Thomas et du Concile du Vatican: « Partout où existent des autorités multiples tendant vers un but unique, une autorité universelle doit dominer les pouvoirs particuliers. Les puissances et les actes s'ordonnent en fonction des fins... Or le bien commun est plus divin que le bien particulier: ainsi au dessus des pouvoirs chargés de veiller aux biens particuliers doit régner une autorité universelle dont l'objet est le bien universel. Sans ce pouvoir universel, les pouvoirs particuliers ne sauraient converger vers l'unité. L'Eglise est un seul corps: le maintien de son unité requiert donc l'existence d'un pouvoir chargé de gouverner l'Eglise toute entière, au dessus du pouvoir épiscopal qui régit chaque Eglise particulière. Ce pouvoir est celui du Pape » ([128]).

La Constitution « Pastor Aeternus » recourt à cette raison traditionnelle pour expliquer la primauté de Pierre et sa plénitude de pouvoir sur l'Eglise universelle: « Quemadmodum igitur Apostolos quos sibi elegerat de mundo misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, per cohaerentes sibi invicem sacerdotes, credentium multitudo universa, in fidei et communionis unitas conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae caelo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret » ([129]). Pierre a donc été institué le docteur

---

([128]) *IV Sent.*, d. XXIV, q. III, a. 2, qa. 3.

([129]) Sess. IV, (18 Julii 1870), Coll. Lac. VII, 482a, Denz. 1821.

suprême de l'Eglise pour sauvegarder l'unité de foi [130], et son prince pour maintenir l'unité de gouvernement [131].

Lorsque Notre Seigneur étend aux Apôtres les pouvoirs concédés à Pierre, il ne détruit pas ce qu'il a une fois établi pour jusqu'à la fin des temps. Aussi nul mode de communication de son pouvoir n'est admissible, s'il prive Pierre de ses prérogatives de chef souverain et de docteur suprême de l'Eglise. Ecoutons Bossuet, le docteur gallican, nous formuler ce principe dans sa langue magnifique, avec le regret qu'il n'ait pas su en tirer toutes les conséquences: « C'était donc manifestement le dessein de Jésus-Christ de mettre précisément dans un seul ce que dans la suite il voulait mettre en plusieurs. Mais la suite ne renverse pas le commencement, et le premier ne perd pas sa place. Cette première parole: *Tout ce que tu lieras* dite à un seul, a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux (et tous pris ensemble, ajouterions-nous) à qui on dira: Tout ce que vous remettrez...; car les promesses de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons, sont sans repentance, et ce qui est une fois donné, indéfiniment et universellement, est irrévocable, outre que la puissance donnée à plusieurs porte sa restriction dans son partage, au lieu que la puissance donnée à un seul, et sur tous sans exception, emporte la plénitude » [132].

Le seul mode de communication aux Apôtres de la puissance de Pierre qui réserve ses prérogatives de chef et de docteur suprême semble ne pouvoir se faire que par une participation de ses propres pouvoirs communiqués par lui-même aux autres pour les associer à l'exercice de son autorité suprême et universelle. C'est ainsi que saint Thomas résout l'objection contre la primauté tirée de l'extension aux Apôtres des pouvoirs de Pierre: « Quamvis apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere, propter quod etiam dixit ei singulariter: Confirma fratres tuos; Pasce oves meas » [133]. Le

---

[130] *Contra Gent.*, L. IV, c. LXXVI: « Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa ea quae sunt fidei contingit questiones moveri. Per diversitatem sententiarum divideretur Ecclesia nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit ».

[131] Cfr, note 128.

[132] *Sermon sur l'Unité de l'Eglise, Oeuvres oratoires de Bossuet*, éd. Lebarcq, VI Paris 1913, p. 115. Sur le gallicanisme de Bossuet: A. G. MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953.

[133] *IV Sent.* l.c., ad I.

Christ a confié à Pierre tout seul la plénitude de la juridiction universelle. Si d'autres sont associés à son exercice, ce sera en vertu de la communication que lui-même leur fera de son propre pouvoir. L'autorité suprême ne leur appartiendra pas en propre parce qu'ils sont des chefs subordonnés auxquels il appartient en vertu de leur autorité propre de procurer le bien d'une Eglise particulière. Tous ensemble restent sujets du Suprême Pasteur, incapables de posséder, même pris en corps l'autorité qui lui est propre: la juridiction suprême sur l'Eglise universelle. Si cette juridiction leur était donnée directement, Pierre ne serait plus le détenteur unique de la plénitude du pouvoir sur l'Eglise entière. Le chef suprême de l'Eglise ne serait plus Pierre, mais le collège apostolique.

On pourrait objecter que les Apôtres reçurent directement de Notre Seigneur non seulement leurs pouvoirs extraordinaires mais aussi leurs pouvoirs ordinaires transmis aux Evêques. A cette difficulté, Cajetan ([134]) répond par la distinction entre le mode naturel de transmis-

---

([134]) Cajetan pose ainsi l'objection: « Quomodo possunt haec duo verificari simul, quod scilicet omnes Apostoli fuerunt pares in auctoritate gubernandi Ecclesiam, et quod solus Petrus fuit institutus pastor universalis Ecclesiae et major auctoritate super alios Apostolos, ita quod ab ipso capite in totum Ecclesiae corpus potestas derivata est, difficile apparet prima fonte, sed si subtiliter contemplati fuerimus, videbimus de facto omnia simul vera fuisse ». Ensuite il propose une distinction pour résoudre la difficulté: « Sciendum est namque quod, sicut in natura dupliciter aliqua fiunt, scil. naturaliter, ut cum homo generat hominem et infirmus ex virtute naturae sanatur; et supernaturaliter, sicut cum homo creatus est a Deo, et infirmus miraculo sanatur, ita in Ecclesia duplici modo aliquid fit, scil. ordinarie ut cum servato iuris ordine creatur episcopus, et de speciali gratia a principe, ut si statim aliquis crearetur episcopus, ut de Ambrosio contingit. Utroque autem modo princeps noster Jesus-Christus in primitiva Ecclesia usus est ». Enfin, il applique cette distinction à la solution de notre problème: « Nam in institutione ecclesiastici regiminis ordinario jure perpetuo servandi, monarchicum, id est unius principatum instituit, et posuit Petrum caput totius corporis Ecclesiae, a quo in omnes potestas jurisdictionis et ordinis ordinarie derivaretur. Et hoc intendunt omnes sacri auctores (s. THOMAS, *l.c.;* s. LÉON, *Epist.* 42 *PL,* L. IV, 150 etc., vide Ed. P. TROMP, SJ, *Corporis Mystici,* ad par. 41, 15, 3 éd. Romae, p. 119) cum de dependentia omnium a Petro doctrinam tradunt. In erogando vero ex speciali gratia... praevenit eundem (Petrum) in dando auctoritatem gubernandi, ordinandi judicandique Ecclesiam. Et... nihil officit excellentiae potestatis jurisdictionis Petri super omnes quod ejus subditis Salvator dedit illam potestatem ex gratia, quam a Petro per viam ordinariam accepturi erant... In Petro enim et a Petro inchoat omnis Ecclesiae potestas, et derivatur in totam Ecclesiam via ordinaria, et rursus aliqui Petro subditi plures potestates acceperunt a Christo immediate, quas a Petro erant accepturi, via praeventionis gratuitae ». De comparatione auctoritatis Papae et Concilii, éd. Pollet, Rome, 1936 c. III, n. 30-34. Cfr aussi, Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné, I, La Hiérarchie apostolique,* Paris 2me éd., p. 185-6 et p. 520.

sion de ce pouvoir et le mode extraordinaire qui en fut fait aux Apôtres. Par sa nature, le pouvoir collégial est une participation du pouvoir propre de Pierre, et doit donc dériver normalement de lui, comme une science naturelle dont le mode normal d'acquisition est l'exercice de nos facultés de connaissance. Mais de même qu'une science naturelle peut être miraculeusement infuse par Dieu ([135]), ainsi le pouvoir collégial a été, par grâce et faveur surnaturelle, exceptionnellement, donné directement par Notre Seigneur aux Apôtres, à cause des nécessités de leur mission de fondateur de l'Eglise naissante... Toutefois, malgré ce mode exceptionnel de transmission, ce pouvoir dans les Apôtre restait par son essence dépendant de celui de Pierre. Tant que Notre Seigneur était visible sur notre terre, il pouvait par lui-même confier un pouvoir dont la plénitude devait appartenir en propre à son Vicaire, après son départ de cette terre. Lorsque le Christ-Jésus serait lui-même devenu invisible, l'Eglise posséderait dans son représentant visible la source de tout le pouvoir ecclésiastique remis à Pierre et à ses successeurs dans sa plénitude. Personne ne pourrait obtenir une autorité dans l'Eglise sans que celle-ci ne dérive de celle de son chef visible. A fortiori personne n'exercerait l'autorité suprême et universelle sans une communication de sa propre autorité. De même que, le Christ-Jésus nous transmet par ses ministres la grâce des sacrements, donnée pourtant par lui en personne, de même, il transmet aux Evêques leur juridiction par l'entremise de son Vicaire: « Manifestum est enim, écrit saint Thomas, quod omnia ecclesiastica sacramenta Christus perficit: ipse enim est qui baptizat ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus erat futurus, elegit ministros per quos praedicta fidelibus dispensaret. Eadam igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat subtracturus Ecclesiae, oportet ut alicui committeret, qui loco sui universalis Ecclesiae curam gereret. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas;* et ante passionem: *Tu iterum conversus, confirma fratres tuos*; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni caelorum;* ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem » ([136]).

Après la mort des Apôtre, il restera seulement la voie normale pour l'obtention du pouvoir collégial par lequel le corps épiscopal

---

([135]) Pour l'analogie de la science essentiellement acquise, mais infuse par accident comme celle d'Adam, Ia, q. XCIV, a. 3, ad Ium. Comm. de Cajetan II.

([136]) *IV C. Gentes,* c. LXXII, cfr. C . JOURNET, *op. cit.,* p. 514.

est associé à l'exercice du pouvoir universel, prérogative propre du Successeur de Pierre: la communication par le Pape de sa juridiction aux Evêques associés à sa sollicitude de toutes les Eglises: « Immediate Christus universalem jurisdictionem soli capiti concessit, écrit Palmieri, ac per caput communicat corpori agenti cum capite, potestatem concurrendi ad exercitium universalis jurisdictionis » ([137]).

La communication immédiate aux Apôtres de la juridiction universelle est donc à classer parmi leurs privilèges extraordinaires non transmissibles aux Evêques pris en corps. Aussi les auteurs jugent-ils dépourvue de tout fondement la position de Bolgeni ([138]), selon laquelle chaque Evêque recevrait par son agrégation au corps épiscopal directement de Dieu la juridiction universelle, bien qu'il ne puisse l'exercer que collégialement dans la dépendance du Pape. L'agrégation au corps épiscopal ne peut être l'occasion de la réception d'une telle juridiction: par sa nature, ce pouvoir demande à dériver du successeur de Pierre pour ne pas mettre en péril la constitution monarchique de l'Eglise ([139]). Mais, dira-t-on, si cette juridiction ne vient pas du Pape, elle lui reste soumise dans son exercice. La dépendance ainsi établie ne suffit-elle pas à préserver la position Bolgenienne de ces reproches?

Nous ne le croyons pas. D'abord, possède-t-on une juridiction lorsqu'on n'a pas le droit de l'exercer? La juridiction n'est-elle pas précisément, selon la remarque de Cavagnis ([140]) le droit d'exercer le gouvernement dans l'Eglise? Ensuite, ou le Pape sera tenu de mettre les Evêques en mesure d'user de ce pouvoir ou il n'y sera pas tenu. Dans le premier cas, à quoi bon ce pouvoir donné par Dieu au moment de la consécration épiscopale auquel le Vicaire de Notre Seigneur peut refuser tout exercice? Dans le second, la convocation périodique des Conciles Oecuméniques s'imposera. Les Evêques, même dispersés, devront pouvoir s'associer au gouvernement de l'Eglise universelle ([141]). Le corps épiscopal deviendra ce « capitulum orbis Christiani » cet

---

([137]) D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, éd. III, Romae 1902, p. 664.

([138]) Charles Lombardi (n. 64); Siros (n. 75); Wilmers (n. 77); Muncinill (num. 82).

([139]) Bouix (n. 55); Nilles (n. 59); Lombard (n. 64); Aichner (n. 65); Conte e Coronata (n. 68); Palmieri, *l.c.*; Wilmers (n. 64); Muncinill (n. 82).

([140]) Supra n. 62.

([141]) Les *Praelectiones Juris canonici Stii Sulpitii* veulent surtout écarter l'exercice de ce pouvoir en dehors du Concile (n. 60). Vecchiotti dénonce la conséquence tirée par certains auteurs de la position de Bolgeni: convocation périodique du Concile (n. 61). *La Nuovelle Rev. Théol.* (n. 58) souligne l'inutilité d'une telle juridiction.

« Orbis Christiani Senatus olim unicus » dont rêvait le P. Cellot ([142]). Selon l'adversaire de cet auteur, le savant Hallier, le corps épiscopal n'a jamais joué ce rôle. Sans doute, les Evêques sont les conseillers extraordinaires du Pape dans les cas difficiles, mais ils ne sont pas pour lui des conseillers ordinaires imposés par Dieu ([143]). Ces conséquences de son système, Bolgeni ne les aurait pas voulues. ([144]). Mais d'autres auteurs avec nous jugent qu'elles découlent de sa position. Que resterait-il alors de la monarchie pontificale « tempérée d'aristocratie » non pas au sens proprement contradictoire de Bolgeni — le pouvoir suprême à la fois dans un seul et dans un collège — mais au sens traditionnel qui ajoute à l'autorité souveraine et universelle du Pape, l'autorité subordonnée et particulière propre aux Evêques selon l'ex-

([142]) Le Père CELLOT LOUIS, jésuite français (1588-1658) publia son grand ouvrage *De Hierarchia et hierarchis,* in fol., Rouen, 1641. En vue d'insérer les religieux « praecise ut tales » dans la hiérarchie, il imaginait avant la hiérarchie d'ordre (2e rang) et de juridiction (3e rang) la hiérarchie plus excellente des charismes. Cet ouvrage fut censuré par l'Assemblée du clergé réunie à Nantes le 12 avril 1641 et mis à l'index par le décret du 20-XI-1641, donec corrigatur; cfr DTC, art. Cellot, II, col. 2089-90.

([143]) Fr. HALLIER (1585-1659), *De Hierarchia ecclesiastica Libri Quatuor,* Lutetiae Parisiorum, 1646, L. IV, sect. ultima (VI), consacrée aux erreurs de Cellot sur la hiérarchie de juridiction, cap. III Errores circa Cardinales, art. II, Error Cellotii: Cardinalium collegium seu clerum Romanum Senatum orbis olim Christiani non fuisse ,pp. 901-902): « Quid enim sibi volunt ista, nisi Episcopos orbis christiani capitulum obstare ». Hallier juge cette erreur injurieuse pour le Pontife romain, et contraire aux faits. Ce sont les cardinaux qui, dès l'origine, ont été les conseillers des Papes (l'auteur cite Innocent III; Eugène IV, *Bullarium* V, 34 et Sixte V, *Bullarium* VIII, 808). Au chapitre suivant il défend la place assignée aux Cardinaux à cause de leur fonction auprès du Pape dont ils sont les membres: « pars corporis papae, cum coeteri praelati sint partes corporis Ecclesiae ». « nobilissimi sacri capitis partes ». Cardinales non nisi Pontificis jurisdictionem exequuntur in subditos Summo Pontifici; horum ideo cum Pontifice idem est tribunal, episcopi vero diversum a Pontifice tribunal efficiunt, et subordinatam Summo Pontifici potestatem habent quam separatim a Summo Pontifice in sua suae dioeceseos homines exercent: atque adeo in Ecclesiae hierarchia locum sibi seorsim vindicant. Consiliarii sunt Episcopi summi Pontificis, non ordinarii, sed extraordinarii in rebus arduis a Summo Pontifice vocati. Cardinales vero ordinarii et collaterales: pars papae numquam dicitur episcopus: sed propter unitatem tribunalis pars papae cardinales dicuntur ». Ensuite, il cite la lettre de Sixte V (ut supra) qui résume toute la doctrine des thèologiens anciens sur le cardinalat. Comme le Souverain Pontife représente Notre Seigneur, ainsi les cardinaux représentent les Apôtres avant l'Ascension auxquels Notre Seigneur faisait part de ses secrets et de ses desseins. Les Evêques, disait Eugène IV (l.c.) représentent les Apôtres dispersés à travers le monde. (Cfr. HALLIER, pp. 902-903).

([144]) Il est inutile de le dire, il écrivait son livre pour réfuter les théories de Tamburini et de ses disciples. Il s'en prend en particulier à un opuscule sur le Cardinalat.

pression de saint Bernard ([145]) et de saint Thomas: « Le Pape possède la plénitude de pouvoir pontifical comme le roi dans son royaume. Les Evêques sont appelés à partager une partie de sa sollicitude comme les gouverneurs préposés à chaque ville. Aussi le Pape leur réserve-t-il le nom de frères dans ses lettres tandis qu'il appelle les autres ses fils » ([146]). Les adversaires de Bolgeni ont raison de la remarquer: il est difficile de concilier l'origine immédiate de la juridiction collégiale telle que la conçoit cet auteur avec la constitution monarchique de l'Eglise qui exige l'appartenance à un seul de la juridiction universelle.

Bolgeni n'est pas plus heureux lorsqu'il lie la possession de cette juridiction au caractère épiscopal. S'il en était ainsi cette juridiction ne pourrait convenir qu'aux Evêques consacrés. Or, nous l'avons vu, avec les Evêques et le Pape, exerçent ce pouvoir au Concile des prélats dépourvus du caractère épiscopal. C'est en vertu d'un privilège, rétorque Bolgeni. L'existence de ce privilège montre que la juridiction collégiale n'est pas liée au caractère épiscopal, et qu'elle peut être communiquée par le Pape à de simples prêtres. Aux procureurs des Evêques absents, le droit actuel refuse l'exercice de la juridiction conciliaire. Selon les auteurs, cette juridiction poûrrait leur être concédée non par les Evêques leurs mandataires, mais par le Pape, source de toute l'autorité du Concile: « Possono avere voce *ex gratia* accordata del Sommo Pontifice, secondo che a lui piaccia, come autore, direttore e moderatore dei Concilii » ([147]). En serait-il ainsi s'il existait dans chaque Evêque entre le pouvoir d'ordre et la juridiction collégiale universelle le lien établi par Bolgeni? L'origine immédiatement divine de la juridiction collégiale ne s'accorde pas plus avec les faits qu'avec la Primauté des Successeurs de Pierre, et leur pouvoir souverain dans l'Eglise. Palmieri a raison de conclure: « Institutio primatus excludit supremam potestatem ab universitate pastorum omnesque ceteros Pastores subordinat simul quoque sumptos jurisdictioni Romani Pontificis: idcirco potestatem ferendi leges pro universa Ecclesia non communicat nisi uni; vult imo ceteros alios per se non habere; neque enim habere possunt qui sunt supremae Potestati subordinati » ([148]).

([145]) *De consideratione,* L. II, cap. VIII, PL CLXXXII, 751-2.

([146]) *IV Sent.,* D. XX, q. I, a. 4.

([147]) Résumé du votum du professeur Galeotti, Mansi XLIX, 501, « Conv. XIII Congregationis directricis » pour la préparation du Vaticanum I. Sur cette question des Procureurs, voir Cecconi, *Storia del Concilio Vaticano, I,* L. II, cap. I, art. II, pp. 138-151; Granderath *Hist. du Conc. du Vat.,* T. I, pp. 127-142.

([148]) Palmieri, *l.c.,* p. 664.

Maintenant se manifeste clairement l'erreur de Bolgeni dans son interprétation des textes d'Ecriture. Selon lui, l'extension aux Apôtres des pouvoirs de Pierre suppose une communication directe par Dieu de la juridiction collegiale universelle à chaque Evêque.

S'il en était ainsi, le Seigneur aurait enlevé à Pierre et à ses successeurs les prérogatives du pouvoir suprême après les leur avoir d'abord confiées. ([149]). Aux Evêques pris individuellement convient seule l'autorité sur leur diocèse. En dehors du Pape, tous les Evêques pris ensemble possédent seulement la somme de ces juridictions particulières incapable d'atteindre le plan spécifiquement supérieur du bien universel objet spécificateur de l'autorité suprême ([150]). Dans le désir de sauvegarder mieux encore l'unité des esprits et des coeurs dans son Eglise, le Seigneur n'a pas voulu laisser les chefs des Eglises particulières isolés les uns des autres. Mais il a formé de tous un immense corps, un collège, selon l'expression juridique, qui les grouperaient tous dans l'unité d'une personne morale. A ce corps, par lequel s'exerce le gouvernement visible de l'Eglise, il a donné comme Tête, le Successeur de Pierre. Si les membres de ce corps ne possèdent par eux-mêmes aussi bien individuellement que collectivement, aucun droit, aucune autorité pour exerçer le pouvoir suprême, ils sont cependant capables de recevoir de la tête qui préside à leur collège la communication de son autorité pour être associés au gouvernement de l'Eglise universelle: « Ad commendendam illam unitatem de qua in ultima Coena pro Apostolis orans dicit: Ut sint unum sicut et nos, ut in nobis unum

---

([149]) A cet argument font appel: Bouix (n. 55); Craisson (56); Nilles (59); Cavagnis (62); Aichner (65); Conte a Coronata (68); Wernz-Vidal (70); Ferreres (73; Palmieri, loc. cit.; Wilmers (77); Straub (80); Pesch (81). On pourrait citer aussi tous les auteurs qui enseignent l'origine pontificale de la juridiction conciliaire (cfr note 4).

([150]) Cajetan, *De Comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, cap. XIII, éd. Pollet n. 203; *Apologia ejusdem Tractatus*, cap. VI, n. 500-505; cfr Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, *La hiérarchie apostolique*, Paris 2e éd., pp. 527-529; Billot: « Veruntamen diligenter considerare oportet quod potestas collegii apostolici collegialiter sumpti nequaquam consurgit ex summa potestatum membrorum Collegii. Etenim potestas collegii est potestas suprema; potestas singulorum praeter Petrum apostolorum, non erat nisi potestas particularis et subordinata. Porro una vel plures subordinatae potestates, quocumque tandem modo additae cogitentur, nihil omnino conferre possunt ad potestatem supremam, quia ad rem superioris ordinis nihil unquam facit additio rerum ordinis inferioris, quantumvis in infinitum additio protrahi supponatur. Itaque potestas collegii adaequate distinguitur a summa particularium potestatum quae in membris collegii erat » *De Ecclesia Christi*, éd. IV, Romae, p. 483-4. Sur la distinction spécifique entre le bien particulier et le bien commun, fondement de ce raisonnement, cfr. *Sum. Théol.*, IIa IIae, q. 58, a. 7, ad 2um.

sint, ut sint consummati in unum, stabili perpetuaque institutione disposuit Christus ut collegium apostolicum prout unitum principi Petro, *consors esset supremae potestatis.* Hinc monarchia Ecclesiae est monarchia sui generis, quae cum plenam minimeque diminutam monarchici iuris rationem per omnia retineat, adhuc tamen particularium antistitum regimen sic conjunctum habet ut etiam in individuum summae auctoritatis exercitium admittat cohaerens cum capite episcopale corpus » ([151]). A ce corps n'appartient l'autorité suprême qu'en raison de sa tête. Mais cette tête peut associer tous ses membres, lorsqu'elle le juge à propos, à l'exercice de son autorité suprême par la communication qu'elle leur fait de son propre pouvoir ([152]). Il pourrait exister peut-être d'autres formes moins éclatantes de cette association de l'épiscopat à l'exercice du pouvoir suprême. Contentons nous ici de la considérer dans son sommet au Concile Oecuménique, manifestation suprême de l'unité des chefs de l'Eglise et, en eux et par eux, de l'unité de toute l'Eglise. Quel est l'exercice de la juridiction suprême dans le collège agissant, dans sa tête, et dans ses membres?

4 - *Exercice de la juridiction collégiale au Concile*

Au Concile, le Pape, les Evêques et tous les autres Pères constituent ensemble un collège, c'est à dire un ensemble de personnes physiques, groupées dans l'unité d'une même personne morale pour accomplir ensemble les actes conciliaires. Qu'il s'agisse de définitions de la foi, ou de normes pratiques, on ne doit pas les attribuer au Pape tout seul, ni a fortiori aux membres du Concile sans le Pape. Le Pape tout seul a la plénitude du pouvoir dans l'Eglise. Lorsque tout seul, il procède à une définition solennelle comme la définition de l'Immaculée Conception ou de l'Assomption, il s'agit d'un acte pontifical qui s'impose à l'Eglise en vertu de l'autorité pontificale. Ce n'est pas un acte conciliaire. Si les Evêques se réunissaient sans le Pape — nous laissons ici de côté les cas extraordinaires longuement discutés par les auteurs —, ils pourraient ensemble discuter des choses de l'Eglise, échanger leurs vues, décider d'appliquer chacun dans son propre diocèse les mêmes

---

([151]) L. Billot *loc. cit.*, p. 582.

([152]) Billot « Cum sit semper petra Ecclesiae, et confirmator Fratrum, et pastor tam ovium quam agnorum, ipse unus est fons et ratio supremae totius caetus auctoritatis» *l.c.* p. 584 et Palmieri dit de même (*loc. cit.*, p. 664); « Nam eatenus verum est supremam potestatem esse in coetu pastorum quatenus ea propria est capitis hujus coetus, cujus auctoritate fieri potest, ut pastores simul cum ipso et per ipsum concurrant ad exercitium supremae auctoritatis ».

mesures, mais ils ne pourraient pas définir des dogmes ni décréter des lois capables de lier l'Eglise universelle ([153]). La note caractéristique de l'action conciliaire, c'est d'être une action collégiale attribuable comme à sa cause au Collège présidé par le Pape: « Actiones sunt suppositorum ». La personne morale agissante, c'est ici le corps tout entier des docteurs et des pasteurs de l'Eglise uni au Pasteur suprême.

Si l'on considère le Concile sous cet aspect, comme une personne unique définissant la foi ou décrétant les lois, sans aucun doute cette assemblée exerce la juridiction suprême et universelle selon l'expression du droit Canon à entendre dans ce sens précis: « Concilium oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate » ([154]). La fin de tout concile est de procurer le bien universel de l'Eglise. Aussi le concile exerce-t-il la juridiction suprême et universelle spécifiée par ce bien ([155]).

Mais le corps hiérarchique de l'Eglise est un organisme vivant qui possède une tête et des membres. Au Concile, le Pape ne perd aucune de ses prérogatives par rapport aux Pères. Entre lui et eux persiste donc le triple rapport sur lequel est fondée cette métaphore traditionnelle: Il est le principe de l'être et de l'activité conciliaire; à lui revient la direction de tous les travaux; enfin il possède la plénitude de l'autorité dont les Pères du Concile ne reçoivent qu'une communication partielle limitée dans son objet et sa durée ([156]).

Le Concile exerce l'autorité propre au Pape: « Si loquimur de auctoritate Concilii quae convenit omnibus collective sive collegialiter est eadem auctoritas Papae et Concilii ». Cette juridiction appartient au Concile comme un pouvoir ordinaire ([157]). Le Pape est la source

---

([153]) CAJETAN, *De auctoritate Papae et Concilii*, c. XIII, éd. Pollet, n. 203: « Secundum veritatem Concilium, secluso Papa, quia nihil potest nisi quod per singulas potestates in eo contentas potest, nec unum quidem et minimum constituere episcopum ».

([154]) Canon 228.

([155]) Cfr GRAVINA, *De Causis Conciliorum*, art. VII, Roc. VIII, pp. 887-888: « Hi actus Ecclesiam universalem decretis obligandi fidei, debellandi haereticos, et canonum disciplina mores informando (ut coeteri actus jurisdictionales Pontifici reservati, respicientes universalem Ecclesiam vel particulares Ecclesias) cum universale bonum Ecclesiae respiciant ad illos, non possunt inferiores praelati et Episcopi in Concilio congregati moveri nisi per motionem ducis, qui est Episcoporum Episcopus. Romanus Pontifex est agens universale. Omnis actio definitiva eorum, ut omnis alia jurisdictio ex motione ducis Exercitus ducit originem ».

([156]) *III Sent.*, dist. XIII, q. II, a. . Cfr TURRECREMATA, *De Conciliis*, cap. XXVIII Roc. XIII, p. 509 b.

([157]) SILVESTER PRIERAS, *De irrefragabili ver. Rom. Eccl.*, cap. XII, Roc. XIX, p. 271 b. cfr. p. 278 b. Thomassin insiste lui aussi sur l'unité de cette autorité: « Eadem Pontificis Romani et Oecumenici Concilii auctoritatis communio et indi-

de cette autorité. La convocation au Concile de tous les chefs dispersés de l'Eglise confère son existence au Concile. Avant cet acte souverain, il n'y avait dans tout l'ensemble des chefs de l'Eglise qu'une *simple aptitude* à être associés par le Pape à l'exercice de son autorité suprême. Convoquant le Concile, le Pape assume en quelque façon tous les Pasteurs de l'Eglise dans l'unité d'une personne morale ([158]) à laquelle il communique son propre pouvoir, à la manière dit Auguste Reiding ([159]), d'une forme qui fait exister la matière, lui confère son

---

vidua societas », Dissertatio in Concilium Constantinopolitanum sub Flaviano et Concilium Ephesinum II, Roc. XV, 499. L'auteur insiste sur l'union qui apparaît dans ces Conciles entre le Pape et les membres du Concile: « Nec concilii rationes a Pontifice, nec Pontificis majestatem a Concilio dispescere aut sequestrare tunc cuiquam in mentem venisse; sed Concilium Pontifici, Pontificem Concilio inesse, ut gregem pastori, pastorem gregi, capiti membra, membris caput, persuasissimum et ex fidei praeiudiciis, quasi anticipatum omnibus fuisse » (p. 496 a). ANTONIUS PAULUTIUS (*De comitiis ecclesiasticis,* c. VI, Roc. IV, p. 436) précise qu'il s'agit d'un pouvoir ordinaire, n. 4: « Si ita constituantur, ut praesideat Summus Pontifex et tanquam ex capite et reliquo corpore unum quid fit, iam certum est potestatem ejus esse ordinariam et eandam quam habet Summus Pontifex... quam vis non sit major jurisdictio, maturiori tamen juridicio exercetur consilio... Si vero praesideant Apostolici legati, cum amplissima et plena sibi credita potestate, adhuc erit ordinaria, cum adsit Summus Pontifex per legatos suos, et tanquam caput in corpus influat ». ANTONIO PEREZ, *Penthateuchum fidei,* L. II de Conciliis, dub. V, cap. VII ostenditur jurisdictionem Conciliorum semper esse ordinariam: « Universaliter dico quod sortiuntur (Concilia) ordinariam jurisdictionem. Hoc patet ex eo quod Concilium cui praeest Papa, gaudet jurisdictione Papae, quae est ordinaria... et tunc jurisdictio illustrior redditur, non quidem quia fit major, sed quia maturiori consilio exercetur... Si autem legati praesident, etiam habent jurisdictionem ordinariam siquidem illa est jurisdictio ordinaria quae habetur a principe... » Roc. IV, p. 723.

([158]) Si l'on prend la convocation du Concile pour l'acte par lequel la réunion des Evêques devient un véritable Concile « pro actu potestativo, quo adunationi confertur legitimae synodi ratio et potestas », Billot la compare à l'assomption du corps épiscopal dans l'unité d'une personne morale: « in quo episcopi totius orbis assumuntur a Pontifice quasi in unitate suppositi, ut capitis et membrorum unus et indivisus actus sit, una sententia, unumque solemne juridicum » (*De Ecclesia Christi,* éd. IV, Romae, p. 719).

([159]) *Cathedra Apostolicae,* Art. II De superioritate Papae supra Concilium vel e contra, disquisitio II^a^, concl. II^a^: « Nempe animae qua formae et corporis qua materiae, ea est habenda ratio ut quidquid perfectionis est huic communicabile, totum sit ex illa scilicet ex forma. Unde fit quod anima et corpus simul sumpta non dicant plus perfectionis intensivae quam anima precise spectata: quia tamen materia et forma sunt duae realiter distinctae entitates, ideo extensive loquendo, majus quid est homo, constans ex materia et forma rationali, quam praecise anima. Pari proinde ratione Concilium qua oecumenicum, importans integrum Ecclesiae plene representativum Corpus hierarchicum, formaliter dicit characterem pontificiae potestatis, ceu Vicarium Christi nomen praeferentem, ac se habentem instar formae, Concilii Oecumenici quasi constitutivae atque ut sic informativae reliqui hierarchici ex Ecclesiae Praelatis aggregati corporis, ceu materiae quasi

unité, et sa puissance opérative ([160]). Sans la convocation du Pape, il n'y aurait pas à proprement parler de Concile. Aussi est-ce cet acte qui donne à l'Assemblée des prélats ce caractère d'assemblée des prélats légitimement réunis par l'autorité du Pontife suprême en vue de définir la loi et de légiferer pour le bien de l'Eglise universelle. Cause de l'existence du Concile, et de son autorité, le Pape fixe le lieu

---

physicae ad Concilii Oecumenici substantiam integrandam essentialiter, ac integraliter concurrentis ». Ensuite il revient à l'analogie traditionnelle de la tête: « Quod si ergo fiat capitis ac reliqui corporis hierarchici ad Ecclesiam universalem repraesentandam inter se uniti quaedam comparatio, quoad hunc ordinem hierarchicum, si sacerdoti et episcopatus character sacramentalis excipiatur, nihil perfectionis reperi potest in toto reliquo corpore ejusmodi hierarchico, quod non derivetur ex Pontificiae potestatis plenitudine. Cujus adeo supereminentia est tanta, ut eminenter contineat corporis illius hierarchici quoad jurisdictionis praerogativas omnimodam et totam perfectionem, nec adeo corpus hoc hierarchicum, qua cum capite suo in Concilio Oecumenico unitum dici potest, quoad auctoritatem jurisdictionalem esse quid majus intensive ac sit praecisa pontificiae potestatis supereminentia, licet ambo simul sumpta sint quid majus ». Roc. VII, p. 532.

([160]) TURRECREMATA, *De Conciliis*, cap. XLIV: « Papa tribuit esse et quasi formam universali Concilio, illud convocando et approbando... Nam absque Romani Pontificis licentia celebratum non concilium, sed conciliabulum aut conventiculum nominatur ». (Roc. XIII, p. 543 b). SILVESTRE PRIERAS: « Concilium habet esse et substantiam a Romano Pontifice, quoniam sine ejus auctoritate congregari nequit. Nec esset concilium, sed conciliabulum, et initiatum potest destituere, et transferre, ejus statuta firmare vel infirmare, quae omnia infra diffuse iure probabuntur. Unde liquet quod Pontifex Romanus facit esse verum concilium, consequenter dat ei esse concilium verum et substantiam veri Concilii. Ergo etiam dat ei omnem virtutem et potestatem ». Ce raisonnement est fondé sur le principe métaphysique « dans formam, dat etiam consequentia ad formam ». Nous n'ignorons pas le rôle joué par les Empereurs dans la convocation des premiers Conciles. Mais nous maintenons la thèse exprimée par le Canon 222 « Dari nequit Oecumenicum concilium quod a Romano Pontifice non fuerit convocatum ». Elle est une déduction nécessaire de la constitution divine et immuable de l'Eglise. Les faits n'ont pas été toujours conformes au droit, ainsi que le remarquait Thomassin: « Secernenda sunt facta et jura, et ubi sexcenties legis etiam in ipsa conciliorum fronte, in Patrumque monumentis identidem audis, convocatas ab Imperatore synodos haec facta quidem, sed non statim jura interpretare ». Dissert. III in Conc. Nicaenum, anno Christi 325 (Roc. XV, p. 407). Mr Aubert reproche à Maret et aux gallicans en général « une conception trop statique de l'Eglise, qui perd de vue le principe du développement dogmatique et ne conçoit d'autre critère de la légitimité que la façon de procéder de l'antiquité chrétienne ». *L'Ecclésiologie au XIX S.*, Paris 1960, R. AUBERT, *Géographie ecclésiologique au XIX*e, p. 49. Ne tomberait-on pas dans ce défaut en voulant contester au nom des « faits » cette thèse fondée sur une prise de conscience plus approfondie des exigences du Primat? Cependant, cette condition peut faire défaut, et en fait manque à des Conciles tenus pour Oecuménique: les théologiens répondent avec Billot que non Oecuménique par leur convocation (on pourrait ajouter pour d'autres par leur célébration), ils le devinrent par la confirmation, BILLOT, *op. cit.*, p. 719:

où elle s'exerce, mesure sa durée et peut à tout moment y mettre fin ([161]). Le Pape à la façon de la tête communique au Concile tout son être de Concile et son autorité doctrinale et disciplinaire.

Au Concile, il n'y a donc à agir en un certain sens que l'autorité pontificale. Mais cette autorité est communiquée à chacun des Pères comme une forme intrinsèque qui élève son propre pouvoir au plan de l'Eglise universelle. Par leur caractère, tous les Evêques avaient reçu une disposition à exercer dans l'Eglise les fonctions de docteurs et de chefs. La juridiction des Evêques résidentiels et la juridiction quasi-épiscopale des autres membres du Conciles non évêques les constituent docteurs propres et chefs de leurs Eglises particulières ou des portions du Peuple chrétien confiés à leurs soins. L'autorité que leur communique le Pape leur donne de jouer ce rôle pour l'Eglise toute entière, non pas seulement au titre d'instruments, mais au titre de véritables causes secondes selon l'expression de Dominique de la Très Ste Trinité, puisque chacun d'eux use de cette autorité pour une action propre ([162]). Les définitions conciliaires ne dérivent pas seulement du

---

« Non diffitemur quin convocationis defectus per subsequentem confirmationem et ratihabitionem possit quasi in radice sanari. Quo quidem in casu concilium erit auctoritate oecumenicum, tametsi celebratione non fuerit ». L'auteur ajoute que le défaut de présidence effective du Concile par un représentant du Pape peut lui aussi être supplée par la confirmation subséquente: « praesidentiae defectus per subsequentem confirmationem quasi in radice sanari potest » p. 721. Sur ce point voir Dom A. Stolz, *Manuale Theol. dogm.*, fasc. VII, De Ecclesia, Friburgi-Brisgoviae, 1939, p. 42; *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960 (ouvrage collectif), Y. Congar, *Conclusion*, p. 287 et pp. 314-5. Qu'il soit bien entendu que notre intention est ici de rapporter l'enseignement des théologiens sur le Concile *parfait*.

([161]) Canon 222, § 2: «Ejusdem Pontificis Romani est... concilium ipsum transferre, suspendere dissolvere » Léon X dans la XIe Session du V Concile du Latran dans la Bulle « Pastor Aeternus » promulguée « Sacro Approbante Concilio: « Cum etiam solum Romanum Pontificem, pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia Concilia habentem, tam Conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex Sacrae Scripturae testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum etiam, predecessorum nostrorum, sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorumdem Conciliorum confessione manifeste constet ». Mansi XXXII, col. 976 c.; Denz. n. 740.

([162]) Gravina, *De causis Conciliorum*, art. VII, Roc. VIII, p. 894 b: « In hoc se habent ut causae minus principales et velut concausae subordinatae et ut instrumenta animata » Dominicus a SSma Trin., *De Sacr. Eccl. Conc.* ne fait même pas allusion à la notion d'instrument: « Sunt Conjudices... Ut tamen id praestent cum unione et subordinatione ad Summum Pontificem, tanquam membra ad suum caput, causae secundae ad causam in hoc ordine primam, judicesque inferiores, ac subalterni ad Supremum iudicem, in quo habetur collecta tota Ecclesiarum jurisdictionis plenitudo, cuique subest omnis alia quae per participationem in eae-

Pape, mais aussi des membres du Concile ainsi que le déclarait Pie IX dans le préambule de la Constitution « De Fide catholica »: « Nunc autem sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis catholici episcopis, in hanc oecumenicam synodum auctoritate nostra in Spiritu Sancto congregatis » ([163]). Cette formule fait écho à celle du premier décret Conciliaire: « Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria » ([164]). Depuis lors, tous les Pères signent les actes conciliaires par la formule traditionnelle: « Ego definiens subscripsi ». Les canonistes précisent que le pouvoir communiqué aux Pères du Concile est un pouvoir ordinaire puisqu'il est donné en vue de leur fonction propre dans cette assemblée ([165]). On est étonné de la difficulté soulevée ici par Bolgeni contre l'origine pontificale de la juridiction conciliaire: cette provenance empêcherait les membres du Concile d'être de véritables juges et d'authentiques législateurs; elle les réduirait au rôle de simples conseillers du Pape. Luimême s'indigne lorsque ses adversaires l'accusent de faire des Evêques

---

teris dispersa reperitur » (cap. VIII, Roc. X, p. 539 a). La raison qui nous pousse à incliner vers la causalité propre et non instrumentale est celle que donne Jean de Saint Thomas à propos du *lumen gloriae* (*Cursus Theol.*, In Iam P. q. XII, disps. XIV, a. 2, n. 35 bis, éd. Sol., p. 214): « Virtus illa elevans non utitur virtute activa intellectus ut praecise mota, sed ut movente se etiam in usu talis virtutis elevatae; nec recipit illam virtutem ut ministret ». L'auteur donne des exemples: l'arbre qui par la greffe produit des fruits d'une troisième espèce; la femelle, qui par son accouplement avec un mâle d'une autre espèce produit un effet supérieur à son espèce. Il ne faut pas comparer la définition Conciliaire aux membres du Concile considérés selon leur propre juridiction particulière. Mais, il faut la comparer à ces derniers revêtus de la juridiction universelle qui les constitue Pères du Concile, et les rend juges et législateurs de l'Eglise universelle. L'effet propre de cette forme qu'ils reçoivent est la définition conciliaire proportionnée à leur vertu propre au moins sous un certain aspect.

([163]) Conc. Vat. I, sess. III (24 Junii 1870) Coll. Lac. VII, 250. Voir l'explication de cette formule donnée par Mgr Simon (26 mars 1870) en réponse aux amendements, ibidem 94: Il fait appel à Math. XIX, 28: « Sedebitis... judicantes » et à Act. Apost. XV, 19: « Ego judico... » dit saint Jacques, et à Bellarmin, *de Conc.* cap. VIII. Le rapporteur de la foi précise que cette formule veut signifier qu'ils sont juges et non simples conseillers.

([164]) *Act. Ap.*, XV, 28.

([165]) Ainsi Gravina, *op. cit.*, p. 877: « Cum Concilii praesidentibus detur simul ac Patribus jurisdictio ad universitatem causarum, ordinaria erit ejus jurisdictio, non delegata ». Toutefois, l'auteur ajoute qu'il n'en serait plus de même si la juridiction n'était donné que pour des causes déterminées. Silvestre Prieras (*op. citatum,* Roc. XIX, pp. 271-2): « Si loquamur de auctoritate Patrum Concilii quae convenit eis, ut singulis quae est potestas ordinaria, prout scilicet singuli sunt, vel Patriarchae, vel Episcopi, distinguitur ab auctoritate papae, ut causa secunda a prima, et ut causa particularis, vel partialis ab universali et totali quia Papa sua auctoritate... dedit auctoritatem vocando eos in partem sollicitudinis ».

de simples vicaires du Pape parce qu'il assigne une origine pontificale à leur juridiction particulière ([166]). Quelque soit l'origine d'une forme, lorsque l'agent la possède en lui-même et qu'elle est proportionnée à l'effet à produire, elle le constitue cause de cet effet. Tel est bien ici le cas. Si la communication de l'autorité papale élève l'action des membres du Concile à un plan supérieur, elle est durant le Concile une autorité qui existe en eux proportionnelle à l'effet à produire. Aussi les membres du Concile sont-ils, à n'en pas douter, de véritables docteurs et de véritables législateurs de l'Eglise universelle ainsi que l'enseigne l'ensemble des Théologiens ([167]).

Mais ils ne sont pas les juges suprêmes et les chefs souverains. Aussi causes secondes des actes conciliaires, ils agissent sous la direction de la cause première. Au Pape revient la seconde fonction de la tête: diriger l'activité des membres du Concile. A lui appartient la présidence effective du Concile qu'il peut exercer par lui-même ou par ses légats ([168]). Il ne faut pas confondre cette présidence avec celle qui s'exerce dans nos parlements modernes. Le président « primus inter pares » y dirige les débats selon les normes que s'est imposées l'Assemblée Souveraine. C'est le corps des représentants du peuple, et non son président qui détient le droit de fixer le programme de ses travaux ([169]). Au Concile, le droit d'imposer le règlement appartient au Pape tout seul ([170]). Chaque Evêque peut bien proposer au Président les matières jugées par lui utiles et opportunes (propositio indirecta et materialis).

([166]) *L'Episcopato,* III (1 éd.) pp. 175-185.

([167]) Sur ce point, il est plus facile de citer les quelques théologiens qui sont signalés pour s'être séparés de l'opinion commune que de rapporter tous les théologiens qui soutiennent la thèse exposée dans notre texte: Turrecremata, L. III De Conc. c. 36, Roc. XIII, p. 525 b; Giacobazzi, L. V., a. VIII, Mansi O c. 205-6: Petrus De Monte, Monarchia quaeritur 6°), Mansi O, col. 720

([168]) Can 222 § 2: « Ejusdem Pontificis Romani est Oecumenico Concilio per se, vel per alios praeesse ».

([169]) Billot, *op. cit.,* p. 584 et p. 721.

([170]) Can. 22 § 2: « Ejusdem Pontificis Romani... res in eo tractandas ordinemque servandum constituere ac designare ». Sur le règlement au Concile du Vatican, cfr Cecconi, *Storia del Conc. Vat.,* I, L. II, c. I, art. V, pp. 162-166; art. VI, pp. 170-187; Th. Granderath *Hist. du Conc. du Vatican* I, L. III, c. IV, pp. 500-506. Voir dans Mansi XLIX, les délibérations de la Commission directive sur le règlement du 13 juin 1869 jusqu'au 22 août (col. 559-575). Le Votum de Hefele se trouve col. 531-550. Le règlement fut promulgué dans la lettre Apostolique « *Multiplices Inter* »: « idcirco apostolica nostra auctoritate ea quae sequuntur decernimus, atque ab omnibus in hoc Vaticano Concilio servanda esse praecipimus ». Elle fut lue à la Congrégation présynodale, après la Bulle, le 2 décembre 1869 (Lac. VII, col. 17-26). Gravina avaiat traité ce point *op. cit.* art. IV, Roc. VIII, 857-860).

Mais le Pape seul ou son représentant possède l'autorité pour imposer aux Pères le programme du Concile (propositio directa et formalis) ([171]).

Le Concile agit en vertu de la communication de l'autorité pontificale. Associés à son exercice par le Pape, sujet propre de ce pouvoir, les Pères définissent la foi et décrètent les lois sous sa direction et dans sa dépendance. Mais si la plénitude de la puissance existe dans la tête du Concile, et convient à l'Assemblée en raison de sa tête, elle n'est communiquée aux membres que partiellement. Limitée dans sa durée, cette autorité pontificale participée l'est aussi dans son objet. Elle ne s'étend pas au delà des matières soumises par le Successeur de Pierre à l'examen conciliaire, et au jugement des Pères ([172]). Si contre la vo-

([171]) Sur le droit du Pape de fixer le programme du Concile: Can. 222, § 2 (cfr note précédente). Sur le droit de proposition des Evêques, Can. 226: « Propositis a Romano Pontifice questionibus Patres alias addere possunt, a Concilii tamen praeside antea probatas ». Le Canon cite « Multiplices Inter », cap. II (Lac. VII col. 18): « Licet ius et munus proponendi negotia, quae in sancta oecumenica Synodo tractari debebunt, de iisque Patrum sententias rogandi nonnisi ad Nos et ad hanc Apostolicam Sedem pertineat, nihilominus non modo optamus, sed etiam hortamur, ut si qui inter Concilii Patres aliquid proponendum habuerit, quod ad publicam utilitatem conferre posse existiment, id libere exequi velint ». Ensuite le Saint Père institue une Commission pour examiner les propositions, et il se réserve le droit de décider sur rapport de la Commission « Peculiaris praedicta Commissio propositiones sibi exhibitas diligenter expendet, suum circa eorum admissionem vel exclusionem Nostro judicio submittet, ut Nos deinde matura consideratione de iis statuamus, utrum ad synodalem deliberationem deferri valeant ». Sur les délibérations à ce sujet au cours de la préparation du Concile, cfr Cecconi, op. cit., L. II, c. I, a. VI, 2 pp. 174-185; Granderath, op. cit., L. II, c. III, pp. 489-494 Trois vota avaient été préparés sur ce point: Galeotti (voir extraits dans Cecconi et Granderath), Sanguinetti (Lac. VII; 1077-1087), et Hefele, le savant historien des Conciles, (Lac. VII, col. 1089-1090: partie de son rapport sur les préliminaires du Concile). Ce dernier document se trouve aussi dans Mansi, XLIX, 529-551. Nous empruntons la formule de la distinction entre proposition formelle (auctoritative) et directe et proposition matérielle et indirecte au procès-verbal de la Commission directive du 28-XII-1868, Mansi, col. 512. Sur l'accueil fait à ce point du réglement par certains Pères du Concile qui ne mettaient pas en doute le droit du Souverain Pontife, voir Granderath, op. cit., t. II, L. I, c. IV, pp. 57-68 avec renvois à Lac. VII pour les documents. On y trouvera les très intéressantes notes de Hefele sur le rapport de Galeotti. Parmi les théologiens, Salmeron a très longuement traité ce problème et établi le droit du Pape (Comm. in Ev. et Act. Apost., ed. Coloniae Agrippinae, a. 1504, T. XII. Qui de Ecclesiae nascentis exordiis et in Act. Apost. inscribuntur, Trac. LXXVIII, pp. 554-557. (Treize raisons spéculatives ou historiques). Les autres auteurs, comme lui, rattachent ce droit à la présidence effective du Concile.

([172]) Donnons quelques citations sur ce point de grande importance. TURRECREMATA, L. III, *De conciliis*, cap. XI, ad 2am: « Concedendo quod Papa convocando Concilium universale incorporet illi suam auctoritatem, non tamen conceditur quod incorporet omnem ejus plenitudinem potestatis, sed tantum quantum necesse

lonté du Pape, les membres du Concile prétendaient décider sur des problèmes étrangers au but du Concile, ces décrets seraient dépourvus de toute autorité. De plus durant le Concile, le Pape vaque au gouvernement ordinaire de l'Eglise universelle sans que le Concile ait à en connaître. Toute cela le prouve: l'autorité des Conciles n'égale pas la plénitude du pouvoir apostolique. Subordonnée dans son exercice à l'autorité du Pape, la juridiction des membres du Concile n'est

---

est ad providendum super illis, ad quae illud convocat; unde si Patres illius Concilii ad alia sese extendant, quam ad ea, ad quae a Romano Pontifice receperint potestatem, et errant usurpando sibi, quod non convenit, et etiam sic facta per eos extra potestatis datae terminos, viribus vacua sunt ». (Roc. XIII, 530 b). GIACOBAZZI, *De Conc.* l. V, a. VIII: « Generalia Concilia sumunt auctoritatem a Papa... Ergo tantum et tantam auctoritatem habent quantum et quanta demandatur a Papa... Unde tantam vim et jurisdictionem recipit concilium: quanta tribuitur a Papa ». Mansi O, p. 199. CAJETAN, *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii,* cap. VI, éd. Pollet, n. 503, p. 227: « Praecipue videtur, qui numquam totam suam auctoritatem in communi accumulare (id est communicare) intelligitur, sed quantum ad illa tractanda expedit ». Cap. XII: « Papa enim praesens Synodo non intelligitur, ut praedictum est, totam suam potestatem totaliter synodo communicare, sed tantum suae potestatis quantum ad decernendum ». N. 681, p. 283. L'auteur ajoute, n. 683: « Et ne putes me hanc portionem papalem fingere, contemplare potestatem legatorum in synodo, quando per legatum Papa Synodum celebrat, et videbis clare, quod, quia, tunc Papa non erigit illum legatum in Papa, sed potestatem committit quantum oportet pro Synodo haberi, ex sola praesentia Papae in synodo non habetur quod plus suae potestatis Synodo impartiatur quam oporteat ». SALMERON, *op. cit.,* p. 557: « Si dicas, Concilium habere auctoritatem Papae, fatendum est, sed in his tantum propter quae Papa cogi voluit, in eoque tractari ». Il revient sur ce même point en répondant à l'objection suivante (6ème, p. 558): « Quando Papa congregat Concilium, videtur illis suam auctoritatem communicare; potest ergo Concilium propter auctoritatem quam accepit de omnibus judicare... » « Respondeo quod etsi a Papa concedatur, communicari potestatem Concilio, non tamen potestatis plenitudinem, sed tantum quantum necesse est ad prospiciendum illis causis ad quas defieniendas congregatur ». L'auteur remarque que si le Concile pouvait traiter et décider de tout, il y aurait deux autoriés suprêmes dans l'Eglise: « Si concilium generale de singulis posset agere causis, invito pontifice, iam in Ecclesia essent duo suprema tribunalia, duae cathedrae supremae: quod unitas Ecclesiae non admittit ». (p. 557) SYLVESTER PRIERAS, *op. cit.*: « Si vero loquamur de auctoritate Concilii quae convenit omnibus collective, sive collegialiter eadem est auctoritas Pontificis et collegii, sed in Pontifice est plena et ordinaria, in Concilio autem est quantum placet Papae, et commissa seu vicaria », p. 271. Noter à propos de ce dernier texte que la juridiction ordinaire peut être propre ou vicaire (Can. 197 § 2). Voir aussi ANTONIUS DELPHINUS, *De Conc. Oecumenico,* c. V: « Hanc vero (auctoritatem) a nemine praeter episcopum et Pontificem Romanum queant sumere, quippe cum in eo solo plenitudo insit ecclesiasticae potestatis quam quidem solus immediate accepit a Jesu Christo, quamque aliis porro ipse, quibus et quantam voluerit impartitur, ut nemo possit ne paululum quidem ecclesiasticae jurisdictionis, nisi Papa reddcrit illum participem ». Mansi, O, p. 586.

universelle que dans son extension à l'Eglise universelle. Elle est limitée dans son objet. C'est donc un pouvoir subordonné et limité. Comment peut-on parler de participation du pouvoir suprême et universel? Pour résoudre ce problème, rappelons-nous les exposés théologiques sur la « grâce, participation physique formelle analogique de la nature divine » ([173]). En Dieu existent des perfections qui sont incommunicables à la créature selon leur propre raison formelle parce que cette dernière implique une plénitude d'être qui ne saurait se retrouver dans un être créé, telle que l'infinité, l'acte pur etc. Mais d'autres perfections, bien qu'elles existent en Dieu selon une plénitude incommunicable à la créature, n'impliquent pas dans leur raison formelle cet élément incommunicable, telle par exemple avoir Dieu comme objet propre et spécificateur de ses propres opérations. Sans doute cette perfection ne se realisera pas dans la créature telle qu'elle existe en Dieu. Mais elle pourra y exister selon un mode fini et limité: « Et in hoc divino objecto habet consortium cum divino intelligere » dit Jean de saint Thomas à propos de tous les habitus surnaturels créés ([174]). Cela suffit pour que tous ces dons participent la nature divine en tant que divine. Car participer note Gonnet ([175]), «c'est prendre une partie et laisser une autre». Ainsi dans notre cas pour qu'il y ait participation du pouvoir suprême du Pape, il n'est pas nécessaire que ce pouvoir se retrouve dans sa plénitude et sa totalité. Car en tant que pouvoir suprême, il possède des prérogatives absolument incommunicables. Tout d'abord la *Souveraineté*: à lui seul appartient d'exercer son pouvoir sans dépendre de personne sur la terre. Ensuite la *plénitude,* par laquelle son pouvoir s'étend à toutes les matières nécessaires pour procurer le bien commun de l'Eglise et le salut éternel des âmes. Grâce à cette plénitude, le Pape est la source de tous les pouvoirs qui s'exercent dans l'Eglise, et tous restent soumis au sien dans leur exercice. Enfin, l'*universalité absolue* qui n'exclut aucun membre de l'Eglise de sa juridiction aussi bien pris individuellement que collectivement. Tout cela est incommunicable, et le Pape ne peut pas l'aliéner, le voudrait-il. Sans doute le pouvoir des membres du Concile n'est pas indépendant, n'est pas la source de tout pouvoir ecclésiastique, ne s'étend pas à toutes les matières, et ne peut s'imposer au chef de l'Eglise. Cependant ce pouvoir possède un élément commun avec le pouvoir suprême et universel, c'est

---

([173]) Cfr JEAN de saint THOMAS *Cursus Theol. In Iam IIae,* disp. XXII, a I, Ed. Québec, 1954, pp. 201-215; SALMENTICENSES, *Cursus Theol.,* tract. XIV, disp. IV, dub. 3-4, ed. Palmé, 1878, T. IX, pp. 533-559; GONET, *Clypeus Theol. thom.,* Tract. VII, disp. II, aa. 3 et 4, ed. Vivès 1876, TOM, IV, pp. 697-716.

([174]) JOANNES a s. THOMA, *l.c.* p. 210, n. 767.

([175]) GONET, t. IV, p. 699, n. XXXIV.

son objet propre et spécifique: le bien commun universel de l'Eglise, et il s'accorde avec lui encore dans l'extension à toute l'Eglise. Il y a donc participation formelle du pouvoir pontifical par les Pères du Concile, bien qu'ils ne possèdent pas toutes les prérogatives du pouvoir Papal. C'est bien le pouvoir suprême qui est participé, mais il n'est pas participé dans sa raison formelle de suprême, comme dit Billot. Aussi pour donner force de loi aux décrets du Concile, et aux définitions de foi, il faudra une intervention de ce pouvoir dans ce qu'il a d'incommunicable: la confirmation: « Potest Pontifex praesidere Concilium per alios. Confirmare autem decreta conciliaria nonnisi per semetipsum. Quippe suam potestatem sub ratione *supremitatis* delegare nequit » ([176]).

([176]) BILLOT, *op. cit.*, p. 721. Sur la nécessité de la confirmation cfr Canon 227. L'Encyclique « Satis Cognitum » (29 juin 1896) résume ainsi les preuves historiques de la nécessité de la confirmation: « ...De conciliorum decretis Gelasius: Sicut id quod Prima Sedes non probaverat constare non potuit, sic quod illa censuit judicandum, Ecclesia tota suscepit (Epist. XXVI *ad Episcopos Dardaniae*, n. 5, PL. 59, 67, epist. XIII). Sane Conciliorum consulta et decreta rata habere vel infirma semper Romanorum Pontificum fuit. Conciliabuli Ephesini acta rescidit Leo Magnus. Aremenensis rejecit Damasus; Constantinopolitani Hadrianus I; canonem vero XXVIII Concilii Chalcedonensis, quod assensu et auctoritate caruit Sedis Apostolicae, velut incassum quiddam constat jacuisse ». ASS XVIII, p. 756. On a prêté récemment à Jean de saint Thomas l'idée que le concile auquel le Pape participe serait infaillible avant son approbation par le Pape (*Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, p. 334). En réalité l'opinion du « théologien aussi éminent » est plus nuancée. Dans la dispute, où il établit que le Pape est le juge suprême de la foi, il se fait une objection (disp. I, a. I, n. XXVI. Un Concile, sans la présence du Pape, sans instructions spéciales aux légats, même avant la confirmation du Pape ne peut pas errer. Il n'est donc pas certain que le Pape soit l'unique règle suprême de la foi. La réponse promet des développements plus complets qui font défaut dans l'oeuvre de Jean de saint Thomas (Ed. QUÉBEC, *De auct. Summi Pontificis*, p. 159, n. 478, note), mais elle est claire. L'objection se fonde sur une doctrine douteuse discutée par les Théologiens « et probabilius est posse errare ita quod non habeat infallibilitatem errandi independenter a confirmatione Papae ». Mais l'auteur veut résoudre l'objection, même admise la doctrine moins probable sur laquelle elle se fonde: « Tamen quoad praesens attinet, dicimus quod adhuc Concilium, quantum est ex propria ratione concilii, non est ultima regula credendorum ». L'auteur distingue deux cas: le cas où tous les Pères ne sont pas d'accord: pour tous les théologiens, il est certain qu'alors il peut errer et qu'il a besoin « regulatione Papae »; autre cas, lorsque l'unanimité est parfaite, les Pères ne pourront pas tomber dans l'erreur parce qu'il représente l'Eglise universelle. Cette unanimité n'est pas de l'essence du Concile. Le Concile ne la possède pas *per se*: « ideo per se loquendo Concilium non est ultima regula fidei, sed necesse fuit dari aliam quae numquam sentire posset defectum ». L'auteur ne s'arrête pas là, il ajoute que la subordination au Pontife Romain comme à sa tête appartient à l'essence du Concile: « quam subordinationem si non haberet, non esset Concilium » (n. 480, p. 169). D'où il tire la conclusion opposée à celle qu'on lui prête: « ideo licet

Le pouvoir suprême et universel appartient bien au Concile, mais en raison de sa tête, comme dit Cajetan ([177]). Cette tête le reçoit immédiatement de Dieu et le communique aux membres du Concile dans la mesure nécessaire à l'accomplissement des tâches confiées à cette assemblée. Ces précisions nous aideront à voir clair dans le dernier problème con-

---

errare non possit Concilium, id tamen non potest supposita subordinatione, et illa stante et non aliter; ac proinde ut subordinatio servetur, necesse est quod sicut Concilium judicat ita *Pontifex confirmet* » (c'est nous qui soulignons). D'où notre théologien tire la solution définitive de la difficulté à lui opposée: « Sic licet Ecclesia vel ejus representatio, quae est Concilium errare non possit, id tamen non potest ut causa subordinata, atque adeo ex influxu superioris qui est pontifex, non errabit; et illa subordinatione sublata, Concilium non erit et errare poterit ». Quant à l'autre texte que cite l'auteur pour appuyer son interprétation de Jean de saint Thomas, il est encore plus clair. Jean de saint Thomas veut prouver que dans l'Eglise l'autorité suprême qui juge de la foi est à placer dans un seul (Disp. I, a. 3, n. VIII, Québec, p. 220, n. 650; Vivès cité par l'auteur dont nous discutons l'interprétation, p. 178). Pour prouver qu'à l'Eglise n'a été donné qu'une seule tête, il donne l'argument de saint Thomas cité par nous plus haut « ex unitate fidei ». L'unité de foi exige que celui à qui appartient le jugement suprême et infaillible en cette matière puisse obliger tout le monde; ce juge suprême ne peut pas être l'épiscopat réuni en concile « in multis copulatim ». Il n'est pas dans les Evêques en tant que réunis en Concile: car il faut que quelqu'un ait le pouvoir de réunir le Concile, et celui qui a le pouvoir de réunir le Concile doit avoir le pouvoir de le confirmer: « Si autem ponenda est una suprema potestas ad congregandum concilia, etiam et consequenter ad cognoscendum de illa re ad quam congregat; esset enim magnum absurdum quod princeps haberet potestatem congregandi suos inferiores ad tractandum aliquod negotium. et ipse non posset cognoscere de eo quod tractant nisi tanquam unus aliorum, et non ut superior confirmando vel informando ea quae tractant; praeterea, quia potestas haec congregandi fundatur in potestate pascendi et confirmandi caeteros, sicut dictum est *Confirma fratres tuos* (Lc XXII, 32) siquidem congregatio ista ordinatur ad confirmandum res fidei, ergo ad quem pertinet congregare Ecclesiam, pertinet et confirmare » (Québec, p. 233, n. 690; Vivès, p. 184. Ensuite dans la solution des objections (tertio arguitur, 2a probatio, Québec, p. 250, n. 735, p. 192): « Quod autem id possit convenire Concilio (Fides determinatio et eliminatio dubiorum circa ipsam), jam explicatum est (n. S 479-480: texte cité plus haut), convenire Concilio non absolute, sed dependenter ab uno capite congregante Concilium et confirmante quod in eo fit » (Québec, n. 743, p. 253; Vivès, p. 193). Nous nous excusions de cette longue note. Mais il ne faut pas qu'un « obiter dictum » d'un auteur méritant accrédite une interprétation erronée du grand théologien thomiste sur un point si important.

([177]) « Sicut jurisdictio convenit Ecclesiae ratione capitis, ita actus jurisdictionis. Et quia actus iste scil. judicialiter definire de fide, concernit universalem Ecclesiam, ideo convenit Ecclesiae ratione capitis, cui commissa est cura universalis Ecclesiae... Dicitur ergo tertio formaliter quod concilium integrum gaudet eodem privilegio officii, non personae quo gaudet Ecclesia et eodem modo, seu ratione partis, puta capitis; et similiter gaudet eadem potestate et eodem modo ». *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, cap. XIII, éd. Pollet. n. s 718-719.

nexe avec notre matière objet de discussion entre les théologiens et les canonistes: Existe-t-il un seul sujet du pouvoir suprême dans l'Eglise, le Pape seul, ou faut-il en *compter* deux inadéquatement distincts: le Pape seul d'un côté, et de l'autre, l'épiscopat uni au Pape?

5 - *Sujet primordial et sujet secondaire de l'autorité suprême dans l'Eglise*

Bolgeni présente comme un corrolaire de son système l'existence de deux sujets du pouvoir suprême dans l'Eglise: le Pape seul d'une part, et de l'autre, le corps épiscopal et le Pape. Cette distinction entre deux sujets du pouvoir suprême inadéquatement différents n'est pas propre à cet auteur. Au Concile du Vatican, Mgr. Zinelli, et le P. Kleutgen, entendant l'un et l'autre laisser de côté la question de l'origine de la juridiction collégiale, n'hésitent pas à la proposer comme l'expression de la doctrine commune ([178]). Le P. Hamer observe

([178]) Mgr Zinelli veut répondre à deux amendements proposés par Mgr Papp-Szilágyi Illesfalva, Evêque de rite roumain de Grand-Varadin (Hongrie) (amendement 35, Mansi, LII, col. 1901; son discours, col 604) et de Mgr Guilbert, Evêque de Gap, (am. 36, ibidem, col. 1092; son discours col. 620) qui proposent la théorie gallicane sur le sujet du Souverain Pouvoir dans l'Eglise: « In hoc conveniunt duo Reverendissimi emendarores ut a Concilio Vaticano sanciatur principium totam supremam potestatem ecclesiasticam non residere in Romano Pontifice, sed dumtaxat in Romano Pontifice cum episcopis ». Le rapporteur repousse cette doctrine comme contraire à l'Ecriture, à la tradition, et aux définitions des Conciles. Il donne ensuite l'exposition exacte de Mth. XVIII, 18. Le Pape conserve la plénitude de son pouvoir sur les Evêques aussi bien réunis que dispersés. Mgr Zinelli manifeste son intention de faire abstraction de la question disputée à Trente sur l'origine de la juridiction épiscopale. Ensuite, il expose que le pouvoir suprême appartient au Pape tout seul d'une part, et d'autre part au Pape uni aux Evêques (col. 1009-1010). Ce dualisme ne comporte aucun inconvénient puisque jamais le pouvoir n'est attribué au collège sans le Pape, et qu'il convient au Pape tout seul. (Ibidem). Le Père Kleutgen exposant la constitution « de Ecclesia » corrigée selon le désir des Pères (Mansi, L. III, col. 308-307) recourt à la théorie des deux sujets: « Hanc potestatem in duplice subjecto esse, in episcoporum corpore papae conjuncto, et in Papa solo ». Le rapporteur montre que cette position semble difficile, mais qu'elle n'est pas nouvelle: « Et hoc videatur difficile. Neque tamen novum est, sed communiter admissum ab iis quoque, qui in controversia qui post Concilia Constantiense et Basiliense orta, Romani Pontificis partes tuebantur ». L'auteur cite Bellarmin, *de Conc.* L. II, c. 13. Il n'y pas plus de pouvoir dans le Concile uni au Pape que dans le Pape tout seul. Le danger d'opposition entre le Pape et le corps épiscopal n'existe pas, puisque le « suprema auctoritas non attribuitur corpori episcoporum simpliciter, sed corpori episcoporum papae conjuncto ». (Mansi L. III, col. 321-322).

qu'en un certain sens, elle a passé dans le Droit Canon (179). Au Souverain Pontife, le code attribue la plénitude du pouvoir suprême sur l'Eglise universelle (180) Au Concile aussi, il concède le même pouvoir (181). La remarque est juste, mais notons-le bien, au Pape le droit attribue « supremam et *plenam* potestatem ». Du Concile, il est dit qu'il jouit « suprema potestate ». Enfin des théologiens qui admettent l'origine pontificale de la juridiction collégiale n'hésitent pas à la soutenir. Ainsi, par exemple Séménenko, pour lequel le pouvoir ecclésiastique unique existe dans deux sujets inadéquatement distincts: le Pape seul, et d'autre part, le Pape et l'épiscopat. Mais dans ces deux sujets, ce pouvoir n'a pas le même mode d'existence. Dans le Pape, il existe comme dans sa source, dans l'épiscopat comme dans son terme. Aussi appartient-il au Pape personnellement, et sans aucune dépendance par rapport à l'épiscopat. L'épiscopat ne le détient que collectivement et en dépendance de sa tête, le Pontife Romain (182).

D'autres auteurs au contraire parlent d'un *sujet unique* de l'autorité suprême dans l'Eglise: le Pape tout seul. Ainsi par exemple, Palmieri: « Ex Christi institutione non duplex est suprema potestas in Ecclesia, seu non est duplex subjectum praeditum suprema potestate, sed unum est Ecclesiae caput, sicut ipsa Ecclesia est una: porro suprema potestas est ipsa potestas primatus, atque unicum ejus subjectum nempe Pontifex Romanus » (183). En effet, ajoute l'auteur, légiférer pour l'Eglise universelle n'appartient en propre qu'au Pape; les Evêques ni pris individuellement ni groupés en corps ne possèdent ce droit: seul le Pape peut le leur communiquer. Toutefois, revêtus de cette communication du pouvoir pontifical, le corps épiscopal concourt réellement à l'exercice du pouvoir suprême en union avec le Pape (184). Billot s'exprime

---

(179) J. HAMER, *Le Concile Oecuménique, engagement de toute l'Eglise,* en *Lumière et Vie,* T. 45, Nov.-Déc. 1959, p. 54. Pendant que nous corrigeons les épreuves nous arrive un nouvel article du P. HAMER qui sur la dualité des sujets pense comme nous. *Le Corps Episcopal uni au Pape, son autorité dans l'Eglise d'après les documents du premier Concile du Vatican,* dans *Rev. des sc. ph. et th.* XIV (1961), pp. 21-32.

(180) Canon 218: « Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu successor habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, tum in rebus quae « ad fidem et mores », tu in his quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent ».

(181) Can. 228 § 1. Déjà cité.

(182) P. SÉMÉNENKO, Sacrae Congregationis Indicis Consultor, Pontificii collegii Polaccorum in Urbe rector, *Quid Papa et quid est Episcopatus ex aeterna et divina ratione necnon eorum partes in Ecclesiae infallibili Magisterio*, Romae-Parisiis, 1870, p. 39.

(183) PALMIERI, *op. cit.,* p. 664.

(184) *Ibidem.*

de la même façon: « Concludendum est ergo quod Concilium Oecumenicum et Pontifex non sunt duo subjecta... supremae potestatis, quia Concilium eam non habet nisi ratione Summi Pontificis cujus auctoritatis informat definitiones communi consensu conciliariter edictas ad unitatis Ecclesiae manifestationem ». Cependant, ce théologien admet lui aussi que le Concile forme un corps moral exerçant avec le Pape l'autorité suprême [185].

Enfin, une troisième position semble concilier les deux points de vue: ainsi, Monseigneur Journet: « Disons que le pouvoir de régir l'Eglise universelle réside d'abord dans le Souverain Pontife, puis dans le collège épiscopal qui lui est uni; et qu'il peut être exercé soit uniquement par le Souverain Pontife, soit solidairement par le Souverain Pontife et le corps épiscopal: le pouvoir du Souverain Pontife seul et le pouvoir du Souverain Pontife uni au collège apostolique constituant non pas deux pouvoirs adéquatement distincts, mais un seul pouvoir suprême, considéré d'une part dans la tête de l'Eglise enseignante, où il réside tout entier et comme dans sa source, d'autre part à la fois dans la tête et dans le corps de l'Eglise enseignante, auquel il se communique et dans lequel il trouve son sujet plein et intégral ». [186]. L'auteur précise que la juridiction suprême appartient en *propre* au Pape. Elle est « *participée* » par les Evêques associés au Souverain Pontife et formant le collège épiscopal dispersé dans le monde ou rassemblé en Concile [187]. Au dire de Conte a Coronata [188], des théologiens et des canonistes appliqueraient au sujet de l'autorité suprême, la solution proposée par Franzelin au problème du sujet de l'infaillibilité. Elle s'inspire de l'analogie déjà rencontrée chez Reiding. L'épiscopat uni au Pape constitue le corps des chefs de l'Eglise. Dans ce corps le Pontife suprême joue le rôle de la forme, principe de l'être, de l'activité et de l'unité du composé. Mais cette forme peut exercer toute seule le pouvoir suprême, ou elle peut l'exercer avec le corps et à travers lui. Il faut donc distinguer deux sujets de l'autorité suprême inadéquatement distincts: le Pape seul, et d'autre part le Pape uni à l'épiscopat.

A la lumière de l'enseignement de saint Thomas, on pourrait préciser cette dernière solution. Le saint Docteur se demande si toutes les puissances ont leur sujet dans l'âme. Il distingue deux groupes d'opé-

---

(185) BILLOT L., *op. cit.*, p. 723. L'auteur parle aussi du sujet de l'infaillibilité active que nous laissons volontairement de côté dans ce travail.

(186) Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Essai de théologie spéculative, I, La hiérarchie apostolique, Paris (2ème éd.) 1955, p. 532.

(187) *Ibidem*, p. 510-511.

(188) M. CONTE a CORONATA, *Institutiones Juris Canonici...*, Taurini, 1928, Vol. I, p. 368, note 6.

rations, les opérations purement spirituelles, et les opérations qui ne peuvent s'accomplir sans l'intervention d'un organe corporel. Les puissances, principes des premières ont leur sujet dans l'âme, tandis que les facultés qui produisent les secondes ont pour sujet le composé, bien qu'elles aient elles aussi leur racine dans l'âme. Notre docteur justifie cette conclusion par le principe aristotélicien: « Ejus est potentia sicut subjecti cujus est operatio ». En effet, le sujet de la puissance est l'être capable d'opérer. L'être capable d'opérer est celui-là même qui opère. Aussi le sujet de la puissance est-il l'être qui est le principe de l'opération (189).

Or il manifeste qu'il faut distinguer dans l'Eglise deux exercices de la puissance suprême: l'un qui a pour principe le Pape tout seul, et l'autre qui a pour principe le corps épiscopal uni au Pape. Nous devons donc nécessairement distinguer deux sujets du pouvoir suprême. En cela ont raison tous les auteurs qui affirment la dualité du sujet de la puissance suprême.

Mais ces deux sujets n'ont pas le même rapport à l'autorité suprême. Au Pape, cette autorité appartient en propre (primo, per se, et secundum quod ipsum) (190) dans toute sa plénitude et dans l'indépendance de toute autre autorité visible dans l'Eglise. C'est ce que veulent souligner Palmieri, Billot et Journet. Le corps épiscopal au contraire ne l'a pas par lui-même: il ne lui convient que la capacité ou l'aptitude à recevoir communication de ce pouvoir par le Pape son sujet propre, pour l'exercer conjointement avec lui et dans sa dépendance. Saint Thomas exprime un rapport analogue par la distinction entre le

(189) Ia, q. 77, a. V: « Illud est subjectum operativae potentiae quod est potens operari; omne accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari et quod operatur. Unde oportet quod sit « ejus potentia sicut subjecti cujus est operatio » sicut etiam dicit philosophus in principio *De somno*, (I, 454 a 8). Manifestum est autem ex supra dictis (Q. 75, a. 2 et 3; q. 76, a. I, ad Ium) quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali. Unde potentiae quae sunt harum principia sunt in anima sicut in subjecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem. Et similiter est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia sunt in conjuncto sicut in subjecto et non in anima sola ». Dans la réponse à la première objection: « Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subjecti, sed sicut principii, quia per animam conjunctum habet quod per tales operationes operari possit » et ad 2um « omnes hujusmodi potentiae sunt in anima per prius non sicut in subjecto, sed sicut in principio ». *De spirt. creat.*, a. 4 ad 3um; *Comp. theol.* c. 89 et 92.

(190) Sur cette doctrine si importante cfr. *In Ium Librum Post Anal.*, expositio Scti Thomae, L. I, lect. IX-XI, éd. Léon. I, pp. 172-181.

sujet primordial et le sujet secondaire ([191]). Nous dirions donc: il existe deux sujets de l'autorité suprême dans l'Eglise: son sujet primordial, le Pape seul, et son sujet secondaire, l'Episcopat uni au Pape. Les opinions diverses expriment des aspects divers de cette vérité, pourvu qu'elles admettent l'origine pontificale de la juridiction suprême dans le corps épiscopal. Seule est inadmissible, pour les raisons exposées, l'opinion de Bolgeni qui suppose que cette juridiction suprême et universelle convient à l'épiscopat sans qu'il la reçoive du Pape. Le Concile du Vatican et le droit Canon expriment la qualité de sujets au plan de la théologie de l'*an est,* laissant à la théologie spéculative dont c'est la fonction le soin de concilier cette dualité de sujets avec la plénitude du pouvoir suprême confié au Pape tout seul ([192]).

Conclusion

Ce long travail n'a voulu considérer que la juridiction collégiale du corps épiscopal rassemblé en Concile avec le Pape. On pourrait se demander s'il est de l'essence du Concile d'exiger la réunion des Evêques avec le Pape ou son représentant dans un même lieu. Sans doute tous les Conciles du passé ont été célébrés de cette manière qui semble réaliser particulièrement les conditions de la promesse divine appliquée

---

([191]) Par exemple *De Ver.*, q. 25, a. 5, ad Ium: « Subjectum alicujus est duplex: scil. primum et secundarium: sicut superficies est primum subjectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subjicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subjectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subjectum peccati, in quantum aliqualiter participat voluntatem ». Le principe est expliqué Ia IIae, q. 83, a. 2: « Illud animae est principaliter subjectum peccati, ad quod primo pertinent causa motiva illius peccati ». Voir aussi Ia IIae, q. 74, a. 1 est surtout a. 2: « Omne quod est principium voluntarii actus est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur... Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus vel ab eis reprimi per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia ejusdem est actus et habitus ». Cajetan dans son commentaire dit très bien: « ita quod actus voluntatis est *primo* malus formaliter; actus autem aliarum virium, formaliter mali, sed non primo, sed *secundario* ». Nous avons choisi le mot *primordial* parce qu'il a « spécialement rapport à l'origine, à la source d'où dérivent d'autres choses ». *Dict. des Synonymes de la langue française* par R. Bailly, Larousse, Paris 1947, p. 459.

([192]) C'est ainsi que saint Thomas distinque deux missions de la théologie: celle qui établit un fait par des autorités (*an est*) et celle qui cherche l'intelligence des réalités révélées. *Quodl.* IV, a. 18 (autres éd. q. IX, a. 3).

aux Conciles depuis l'Antiquité: « Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum » ([192] bis). Cependant il semble que si le Pape consultait tout l'Episcopat sur un point de doctrine et obtenait son consentement sans le réunir, il pourrait prononcer une définition au nom de tout le corps épiscopal. Cette définition serait, semble-t-il, une définition conciliaire puisqu'elle émanerait de tout le corps uni au Pape. En tout cas tout exercice de la juridiction universelle par le corps épiscopal exige une participation du pouvoir propre au Pape ([193]): « In quantum vocantur in partem sollicitudinis universalis, in tantum participant potestatem supremam et universalem ». Il en est de même pour chaque Evêque pris individuellement. Lorsqu'il exerce le pouvoir ecclésiastique au delà des limites de son diocèse, c'est en vertu d'une participation du pouvoir suprême. En dehors du Pontife romain, aucun Evêque n'a de *droit divin* pouvoir sur un autre Evêque. Aussi toute autorité qui s'étend sur plusieurs diocèses est-elle une participation du pouvoir suprême ([194]). La thèse que nous défendons possède une va-

---

([192] bis) Mth. XVIII, 20. A propos du Concile de Nicée, S. Cyrille d'Alexandrie (Ep. LV, PG 77, 294); à propos du Concile d'Ephèse dans la lettre à ce Concile du Pape Célestin (Mansi IV, 1283; Lettre synodale du Concile de Chalcédoine à St. Léon (Mansi VI, 147); Conc. Constantinople II, Oec. V (Mansi IX, 370; Conc. Const. III, Oec. VI (Mansi XI, 681); Allocution inaugurale de la Première Section du Concile de Trente par le cardinal del Monte, président (Acta ed. Herder, I, p. 519); Bulle d'indication du Concile du Vatican I (Lac. VII, p. 4) etc. Les Théologiens et les Commentateurs de l'Ecriture sainte expliquent qu'il s'agit d'un argument « a minori ad majus » Par exemple Maldonat, *In Math.*, ed. Moguntiae 1874, p. 369 b.

([193]) Nous dirions avec saint Thomas que le pouvoir d'être associé au gouvernement de l'Eglise universelle est dans les évêques une propriété qui convient à l'Episcopat « secundum aptitudinem ». Cette aptitude est inséparable de l'épiscopat, mais elle ne peut devenir actuelle que par l'intervention d'un principe extrinsèque: le Pape. « Sciendum est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum... aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt ex agente exteriori sicut diaphaneitas in aëre, quae completur per corpus lucidum exterius, et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. Sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et alia hujusmodi », *De Ente et Essentia*, cap. VII; Ia IIae, q. X, a. I.

([194]) Hallier F., *De Hier. eccl.*, Lutetiae Parisiorum, 1646, L. IV, sect. ult., a. 1, pp. 882-883; Billot, *op. cit.*, p. 712: « Quod praeter Romanum Pontificem, nullus episcopus in alios episcopos jure divino habeat auctoritatem et quod omnes gradus jurisdictionum patriarchalium, primatialium, vel archiepiscopalium, nihil aliud sunt quam quaedam participationes primatus S. Petri jure pontificio constitutae ». Au Concile du Vatican, le Cardinal Schwarzenbery, archevêque de Prague se plaignait de ce que le schéma restreigne la mission des Evêques à leur propre

leur universelle: toute juridiction universelle dans l'Eglise est une participation de la juridiction suprême et universelle du Successeur de Pierre auquel la mission a été confiée de garder la multitude des croyants dans l'unité de foi ([195]) et de procurer pour son gouvernement le Bien universel de l'Eglise toute entière.

A l'accomplissement de cette tâche les Evêques collaborent par le gouvernement et l'enseignement de leur propre Eglise, portion de l'Eglise universelle ([196]). Mais, lorsque surgit un danger pour l'unité de foi, ou que les conditions des temps demandent une adaptation de la discipline, ou des conditions de l'Apostolat, il est très avantageux ([197])

---

diocèse (Mansi L. II, 95). Le Cardinal Cullen, archevêque de Dublin, répondit citant un texte de Noël Alexandre « qui certe in rebus hujusmodi minime suspectus est » distinguant entre le pouvoir universel des Apôtres non transmis aux Evêques et leur pouvoir épiscopal ordinaire dont les Evêques sont les héritiers (Mansi, ibidem, col. 119). Le Cardinal Cullen cite NATALIS ALEXANDRI O.P., *Historia Ecclesiastica Veteris Novique testamenti.* In hist. eccl. saeculi I, diss. IV, § IV, resp. ad Obj. III, éd. Lucae 1749, T. III, p. 96. Noël Alexandre examine longuement les textes patristiques qui semblent attribuer une juridiction aux Evêques dépassant les limites de leurs diocèses (obj. 6a) et même s'étendre à l'Eglise universelle (Obj. Va). L'auteur résout cette dernière difficulté par la distinction entre « curam universalis Ecclesiam sustinere ratione charitatis », ce qu'il concède et « ratione auctoritatis » ce qu'il nie, si ce n'est, dit-il dans des cas extraordinaires. Dans ces cas, ajoutent les auteurs plus récents, ils devraient recourir à l'autorité du Pontife Romain. (Cfr ibidem, pp. 97-99 et scholion III, p. 103).

([195]) Const. « Pastor Aeternus » cité plus haut, n. 130.

([196]) EUGÈNE LOMBARDI, (Célestin Sfondratus), *Regale Sacerdotium*, à propos de la seconde proposition gallicane, XV, pp. 448-9, résolvant l'objection tirée de *Act. Ap.* c. XX, 28: « Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam »: « Quilibet ergo episcopus, dum propriam et particularem Ecclesiam regit, hoc ipso et mediate Ecclesiam universalem regit, bono et regimine partium in bonum et regimen totius cedente, sicut bonum et malum unius membri, est etiam bonum et malum totius corporis, et tamen omnium membrorum, ipsiusque corporis motus et directio a capite pendent, unde et influxum et spiritus motumque accipiunt. Ergo Papa et episcopi Ecclesiam regunt, sed isti ut membra, ille ut caput; isti particulares Ecclesias, ille universalem et totam », Roc. XI, pp. 448-9. C'est ce que Mgr de la Place, Evêque de Marseille, disait dans le schéma qu'il proposait « Dum sibi creditas dioeceses pascunt singuli episcopi ad regimen universalis Ecclesiae, quae ex his diocesibus constat operam et industriam conferunt ». (Mansi L. I, 946-7). De plus, les Evêques tenus d'avoir la sollicitude de l'Eglise universelle et solidairement responsables tous en corps de l'Evangélisation du monde (*Fidei Donum*, AAS. XLIX (1957), pp. 235-237) doivent promouvoir dans leurs propres diocèses les intérêts de l'Eglise universelle (pureté de la foi, oeuvres missionnaires etc.). Le diocèse particulier, image de l'Eglise universelle, comme toute partie, est pour le tout. Aussi son gouvernement, bien que spécifié par son propre bien particulier, doit être ordonné au bien de l'Eglise universelle.

([197]) C'est la thèse commune sur la nécessité non absolue, mais ad « bene esse » des Conciles. Par exemple PALMIERI, *op. cit.*, pp. 683-695.

que le Pape groupe tous les chefs des Eglises particulières pour fixer un union avec eux les exigences du bien universel auxquels devra répondre l'exercice de leur propre autorité dans chacun de leurs diocèses. C'est alors qu'apparaît l'unité de l'Eglise rassemblée en la personne de ses représentants authentiques autour du Pasteur suprême.

De cette unité de l'épiscopat uni à son chef, le prochain Concile nous donnera un spectacle saisissant. Baronius prétend trouver l'institution divine des Conciles Oecuméniques dans la confession de Césarée de Philippe ([198]). C'est une exagération. Mais cette scène grandiose de l'Evangile n'est-elle pas en quelque sorte la préfiguration des futurs Conciles Oecuméniques? Par la bouche de son Vicaire, le Christ Jésus a demandé aux Successeurs des Apôtres: « Que disent de moi les hommes de ce temps? » Les Evêques ont fidèlement rapporté les opinions erronées qui courent dans notre pauvre monde sur Notre Seigneur Jésus-Christ, son Eglise, et la mission que, par elle, il continue sur notre terre. Ils ont longuement décrit les maladies spirituelles et les désordres moraux que causent ces erreurs aussi bien dans les individus que dans la société. Demain au Conceile, le Christ demandera à tout le corps épiscopal: « Mais pour vous qui suis-je? » A cette question le Concile tout entier répondra par la bouche de Jean XXIII, comme ont répondu les vingt Conciles précédents par la voix des Successeurs de Pierre: « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ». Cette profession de foi dissipera parmi nous toutes les hésitations. Elle fixera pour l'Eglise d'aujourd'hui les chemins à suivre pour conduire l'humanité présente à sa fin surnaturelle. Toutes ces décisions souveraines, ce ne sera pas la chair et le sang, ni la sagesse des théologiens qui les inspireront à Pierre et aux successeurs des Apôtres, ce sera l'Esprit, guide et lumière des Conciles. Son action secondera Pierre dans l'accomplissement de sa missions de chef et de guide du corps épiscopal. Elle s'étendra à chacun des membres de ce corps pour l'aider dans sa fonction de juge et législateur subordonné au juge et au législateur suprême ([199]). Cette

---

([198]) BARONIUS, *Annales Eccl.*, anno 33, n. XVII, Ed. Venetiis 1738, col. 158 et anno 58, n. CXIX, col. 677.

([199]) Cfr FÉNELON, *De Summi Pontificis auctoritate dissertatio,* cap. V: « Haec pollicitatio (Mth. XXVIII, 19-20), toti ecclesiae corpori facta, supponit corpus Ecclesia jam institutum, cum distinctione et proprietate membrorum; unde sequitur hanc pollicitationem factam esse capiti tanquam capiti, et membris tanquam membris. Idem est igitur ac si Christus diceret: Euntes ergo docete omnes gentes etc... ita ut in docendis gentibus caput capitis munere fungi numquam desinat, et membra huic capiti conjuncta membrorum officio perpetuum fungantur. Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi: videlicet adero docens cum capite et cum membris; cum capite quidem, ut capitis munus rite

assistance divine descendra jusqu'à nous, clercs inférieurs et laïques pour nous faire adhérer aux enseignements du Concile, et nous rendre dociles à ses directives. C'est la fonction propre de brebis que nous assigne l'Evangile, et c'est pour la remplir que l'Esprit nous assiste, non pas pour être des « moteurs » ou l'« aile marchante de l'Eglise » ou son « avant-garde » ou ces « adultes » qui entendent soumettre au tribunal de leur jugement les enseignements du Magistère suprême. Unis dans la foi, dans la charité, et dans la soumission à nos pasteurs guidés par Pierre, nous contribuerons à la victoire de l'Eglise contre les forces de l'Enfer qui lui livrent un des assauts les plus redoutables de son histoire bi-millenaire: « Tu es Pierre; sur cette Pierre, je bâtirai mon Eglise, et les Portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » — « Non Praevalebunt ».

---

impleat; cum membris vero, ut capiti conjuncta officium suum inferius pariter exequantur ». Oeuvres de Fénélon, éd. Paris 1848, T. II, p. 9.

Cette explication de Mth. XXVIII, 19-20 est conforme à celle que donnent Suarez, Salmeron, et les Papes dans les Encycliques sur les Missions. Suarez admet que ce texte confère à tout le corps des Pasteurs uni à son chef le droit d'evangéliser le monde et lui en impose l'obligation (Disp. XVIII, sect. Ia, n. 5 et 6, Ed. de Lyon 1621, p. 284). Mais il précise: « Haec potestas ut suprema et universalis est in solo Pontifice Romano, ut bene docet SALMERON (*op. cit.*, T. 12 in Act. Apost., tract. 38, p. 254 b); in episcopis vero reperitur limitata ad uniuscujusque diocesim cum dependentia a Summo Pontifice » Le Pape a le droit d'envoyer des Missionnaires à tous les infidèles dans le monde entier (Cfr. Droit Canon c. 1350 § 2. Les *Fontes* (T. I, p. 383) cite pour ce Canon la Constitution « Inscrutabili » de Grégoire XV du 22-6-1622 créant la Congrégation de la Propagande cfr. § 5). L'Evêque doit pourvoir à l'evangélisation des infidèles de son propre diocèse, et préparer des missionnaires pour les mettre à la disposition du Pape: « Haec igitur cura et sollicitudo, etsi unumquemque episcoporum permovere debeat ut ministros idoneos praeparent ad infidelium conversionem... potissimum tamen spectat ad Summum Pontificem, cujus est proprium non tantum Ecclesiam servare, verum etiam quantum fieri potest amplificare et propagare » (SALMERON, *l. c.*) L'Encyclique *Fidei donum* ne dit rien de plus. Son enseignement conforme à celui de Grégoire XV (*l. c.*) et de Pie XI dans *Rerum Ecclesiae* (AAS XVIII (1926), p. 65) ne fournit aucun appui à la thèse gratuite de Bolgeni attribuant une juridiction universelle aux Evêques en tant que membres du Corps épiscopal. Au moment où nous achevons de corriger les épreuves, nous parvient l'article de A. MICHEL, *Episcopat et Primauté Romaine* (*L'Ami du Clergé*, 71 année, n. 12 (23 Mars 1961), pp. 177-182). Ce théologien si estimé incline du côté de Bolgeni dont s'éloigne dans son deuxième article le P. Hamer (note 179).

P. Luigi Ciappi, O.P.
Maestro del Sacro Palazzo Apostolico
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana

LE ATTESE DELLA TEOLOGIA DI FRONTE AL CONCILIO VATICANO II

L'apostolo S. Paolo, che il Salvatore divino aveva chiamato « vas electionis » (*Act.* 9, 15), perchè destinato da lui a portare il suo nome dinanzi ai re, ai principi e a tutte le genti, pur sentendosi direttamente investito d'una missione divina e proclamandosi « apostolo o messo di Gesù Cristo », favorito di sublimi rivelazioni, si preoccupò ripetutamente di mantenersi in continuo contatto con coloro, che rappresentavano il Collegio Apostolico ed erano stimati come le colonne della Chiesa nascente.

L'atteggiamento spirituale di S. Paolo illumina e giustifica dall'alto l'attuale stato d'animo dei teologi cattolici di fronte al prossimo Concilio Ecumenico Vaticano II, con questa essenziale differenza però, che mentre Paolo « apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio e non degli uomini » (*Tit.* 1, 1), non meno dei dodici aveva la certezza assoluta dell'origine divina del suo Vangelo, tanto da dichiarare anàtema anche un angelo del Cielo che avesse osato contraddirlo (cf. *Gal.* 1, 8), i teologi non sono altrettanto sicuri della loro scienza. Non dotati di carismi speciali, essi sentono il dovere e il bisogno di far ricorso al Magistero vivo dei legittimi rappresentanti di Cristo e successori degli Apostoli, riuniti nella solenne assise del XXI Concilio Ecumenico, a fine di aver la conferma che essi non hanno corso e non corrono invano nel duro agone teologico.

Occorre dunque riconoscere anzitutto l'intima dipendenza della scienza teologica dal Magistero divino della Chiesa nell'ordine non soltanto della « conditio sine qua non », ma della causalità formale oggettiva, essendo prerogativa della Chiesa docente l'amministrare ai fedeli (e tutti siamo fedeli della Chiesa militante) le verità divine quale salutare pascolo di vita eterna. Queste medesime verità la teologia riconosce come suoi principi e norme supreme; su di esse, come su pietra solidissima, essa edifica nei secoli le sue meravigliose

sintesi dottrinali o « Somme di teologia », non a torto paragonate alle sublimi cattedrali gotiche del medioevo. Non si tratta quindi di rinunzia alla sana libertà di pensiero nè di umiliante asservimento, ma di subordinazione e di collaborazione della teologia al Magistero vivo della Chiesa, regola prossima ed universale di verità non meno per i teologi che per i semplici fedeli, come opportunamente ha ammonito S. S. Pio XII, di fel. mem., nell'Enciclica *Humani generis*. Subordinazione e collaborazione, che non consente, è vero, la piena autonomia della ragione filosofica rispetto alla fede, ma che, per ciò stesso, si risolve in una maggiore dignità e incomparabile prestigio per la teologia cattolica. A questa, infatti, ben si può applicare, analogicamente, l'aurea sentenza pronunziata dall'Aquinate nei riguardi dell'Unione Ipostatica: « Personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem erit alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in Persona Verbi » (*Sum. Theol.* 3, q. 2, a. 2 ad 2).

Orbene, nel quadro luminoso di questa sottomissione, ch'è insieme armonia e sublimazione, quale si può contemplare nel capolavoro di Raffaello Sanzio, detto la « Disputa del Sacramento », io risponderò brevemente a due quesiti: 1. Quali sono le attese della teologia di fronte al Concilio Vaticano II, per quanto riguarda il « depositum fidei », donde la teologia trae i suoi principi? 2. Quali sono le attese della teologia, come *sapienza* e *scienza* della divina rivelazione?

I. - *Attese della Teologia di fronte al Magistero conciliare per quanto riguarda il " depositum fidei ".*

S. S. Giovanni XXIII, fel. regn., nella sua prima Lettera Enciclica *Ad Petri Cathedram* (29 giugno 1959) delineava i due scopi principali del prossimo Concilio in questi termini: « ut ad Catholicae Fidei incrementum et ad rectam christiani populi morum renovationem deveniatur » (*Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. P. Giovanni XXIII,* I, Tip. Pol. Vat., 1960, p. 818). Scopi importantissimi, fondamentali, e campo di lavoro tanto più arduo e vasto, in quanto, come ha tenuto a precisare lo stesso Sommo Pontefice nella fervida Allocu-

zione per la solenne inaugurazione della fase preparatoria del Concilio, il giorno 14 novembre: « Nell'epoca moderna, più che di un punto o dell'altro di dottrina e di disciplina che convenga richiamare alle sorgenti pure della Rivelazione e della tradizione, trattasi di rimettere in valore ed in splendore, la sostanza del pensare e del vivere umano e cristiano, di cui la Chiesa è depositaria e maestra nei secoli » (« L'Osser. Rom. », 15 novembre, p. 2).

Il Papa, dunque, si attende dal Concilio Vaticano II, cui Egli presiederà quale Supremo Maestro della fede, che esso prosegua in pieno secolo XX, quasi ricapitolando, quella stessa missione dottrinale che hanno adempiuto i venti Concili dei secoli precedenti: missione, cioè, di *custodia* del deposito di verità contenuto nella S. Scrittura e nella tradizione orale divino-apostolica; e missione altresì di *progresso* nella intelligenza e nella applicazione delle dottrine rivelate secondo le particolari necessità spirituali, culturali e sociali dei tempi presenti. L'uno e l'altro ufficio: *custodia* e *interpretazione autentica* sono compiti talmente propri della sacra Gerarchia, che questa, anche volendolo, non potrebbe cederli o comunicarli ad altri, perchè essa sola ha ricevuto, per tali compiti, l'autorità divina e la garanzia d'infallibilità. Risuonano in proposito sempre vere e ammonitrici le parole del I Concilio Vaticano: « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » (Const. *De fide catholica,* Sess. III, cap. III; Denz. 1800).

Ecco allora ciò che i teologi, in comunione di preghiera, di desideri, di speranze col Romano Pontefice si ripromettono dal Concilio: l'*incremento della fede cattolica.* Ma, pur avendone un certo diritto, perchè anzituto ne sentono il bisogno per la tutela e lo sviluppo della loro vita cristiana e della loro attività scientifica, essi non lo pretendono. Attendono con fiducia, quali membri del Corpo mistico, figli e sudditi devoti della Chiesa. Non solo, ma essi sono certi del felice, provvidenziale successo del Concilio Ecumenico, non già in forza del valido contributo che essi apporteranno ai lavori preparatori del Concilio, ma grazie alla serena fiducia che nutrono nella perenne assistenza, promessa da Gesù Cristo alla sua Chiesa: « *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* » (Matt. 28, 20).

Questo auspicato *incremento* della fede cattolica, *congiunto* al *rinnovamento* dei costumi cristiani, risponde alla triplice missione affidata da Gesù Cristo alla sacra Gerarchia: di *conservazione,* di

difesa e di *interpretazione* delle dottrine attinenti al dogma e alla morale.

In primo luogo di *conservazione*. Nonostante le passate e forse tuttora esistenti pressioni di alcuni spiriti amanti di novità, che Pio XII non esitò a denunziare come « velenose », la teologia classica attende che il Concilio Ecumenico confermi in tutti i suoi punti basilari l'insegnamento tradizionale, non consentendo che nemmeno una gemma venga sottratta al sacro scrigno della parola di Dio o vi rimanga lettera morta. Soltanto chi nega alla teologia la qualità di vera scienza, anzi di sapienza, ancorata ai principi immutabili della fede, e la concepisce a guisa di un abito alla moda, ispirato da idee e gusti di carattere soggettivo, personalistico, immanentistico, o quale esperienza confusa, aconcettuale del divino, può rassegnarsi a veder rimesse in discussione verità già definite nei precedenti Concili. Se la teologia fosse condannata a continua evoluzione, nel senso di rivoluzione e d'involuzione, vera vittima del relativismo dommatico, allora i suoi cultori sarebbero tutti della trista schiera di quei falsi dottori, che S. Paolo ha previsto per gli ultimi tempi della Chiesa: « *Semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes* » (*2 Tim.* 3, 7). No! La teologia autentica, quella veramente progressiva, perchè alimentata dalla linfa perenne della tradizione, è sicura che la Chiesa docente, riunita in Concilio, risplenderà anzitutto quale « columna et firmamentum veritatis » (*1 Tim.* 3, 9).

In secondo luogo la *difesa* del sacro deposito. Pio XII, nella sua Prima Lettera Enciclica *Summi Pontificatus* (20 ottobre 1939) giudicò più prudente non eccitare gli animi, già turbati dallo scoppio della seconda guerra mondiale (1 settembre 1939), con la condanna degli errori che serpeggiavano nella Chiesa. « Una presa di posizione dottrinale completa contro gli errori dei tempi moderni può essere rinviata ad altro momento meno sconvolto » (*Discorsi e Radiomessaggi*, vol. VI, p. 443). Egli si limitava frattanto a denunziare *l'ateismo, l'agnosticismo religioso* e *morale, il laicismo ateo,* il *progressismo,* il *falso umanesimo*. Undici anni dopo, egli si servirà dell'Enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950) per condannare, sia pure astenendosi dal pronunziare anatèmi, *l'idealismo hegeliano, l'immanentismo, il pragmatismo, l'esistenzialismo ateo,* ma specialmente il *relativismo* dogmatico di alcuni teologi, esponenti di una nuova teologia, seminatrice di opinioni false e velenose. Queste opinioni, affidate sovente a fogli dattiloscritti, onde evitare la censura ecclesiastica, non si limitavano ad attaccare l'uno o l'altro punto secondario della dottrina cattolica, ma prendevano di mira il valore scientifico della teologia scolastica, il prestigio normativo del Magistero della Chiesa e le basi stesse della

divina rivelazione, quali: la dimostrazione dell'esistenza di un Dio personale con argomenti tratti dalle cose create, la libertà divina nella creazione del mondo, la prescienza eterna ed infallibile che Dio ha delle libere azioni dell'uomo: « tutte opinioni (osserva l'Enciclica) contrarie alle dichiarazioni del Concilio Vaticano (cfr. Const. *De fide cath.*, c.l. *De Deo rerum omnium creatore*). Altri punti messi in discussione dalle nuove opinioni, erano la differenza essenziale fra la materia e lo spirito, la gratuità dell'ordine soprannaturale, il vero concetto di peccato originale e insieme quello di peccato in genere, nonchè il concetto di soddisfazione data per noi da Cristo; veniva ridotta ad un simbolismo la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, ritenuta non obbligatoria la dottrina della Enc. *Mystici Corporis Christi,* asserente l'identità tra Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana; considerata una vana formula la necessità di appartenere alla vera Chiesa per ottenere la salute eterna; respinto il carattere razionale dei segni di credibilità della fede cristiana. Sempre nell'*Humani generis,* Pio XII sentiva il dovere di novamente esprimere, nei riguardi della filosofia perenne, tanto denigrata dai paladini del relativismo dommatico, il beneplacito dela Sede Apostolica. « Questa stessa filosofia, confermata e comunemente ammessa dalla Chiesa, difende il genuino valore della cognizione umana, gli incrollabili principi della metafisica — cioè di ragione sufficiente, di causalità, e di finalità — ed infine sostiene che si può raggiungere la verità certa ed immutabile ». Nel campo infine delle scienze positive, il Papa riprovava due opinioni erronee, intorno a questioni più o meno connesse con le verità della fede cristiana, cioè l'*evoluzionismo* esteso all'origine del corpo umano dalla materia organica preesistente e proposto come tesi certissima e non come semplice ipotesi; e l'ipotesi stessa del *poligenismo,* perchè questo « non appare in nessun modo potersi accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale » (Enc. *Humani generis,* in *A.A.S.* 42, 1950, p. 576).

Ma la difesa del « depositum fidei », da parte dell'intrepido e pur tanto mite Pontefice, non si restrinse al dominio del domma; essa si spinse, ed in forma più costruttiva che condennatoria, ad altri campi, appartenenti alla morale cattolica o con essa connessa. Così, ad es. egli ha riprovato più volte l'edonismo sessuale, che inverte i fini del matrimonio; ha messo in guardia contro i pericoli derivanti dal sistema dell'etica della situazione che prescinda dai principi essenziali, immutabili e universali della legge naturale; ha ripetuto essere inconciliabili con la dottrina sociale cattolica sia il capitalismo liberale che il socialismo marxista, ed ancor più il conclamato comuni-

smo materialista ed ateo; ha proscritto lo scientismo ateo, materialista, amorale, ed ha alzato la voce contro l'idolatria della tecnica, che sopravvaluta il progresso materiale della civiltà moderna a detrimento dell'umana libertà, dei valori spirituali, delle verità religiose e delle scienze speculative.

Ebbene, dovranno i Padri del Concilio considerare ormai morti e seppelliti gli errori, per non dire le eresie, denunziati da Pio XII? Non è forse auspicabile un intervento solenne dell'intero corpo della Chisa docente,che confermi e completi le condanne degli errori che serpeggiano tuttora, quale perniciosa zizzania, nella Vigna di Cristo, pur risparmiando gli erranti, moltiplicando anzi i paterni inviti, a fine di ricondurli sul retto sentiero? Questo, penso, è il voto di molti teologi. Lo Spirito Santo, che aleggerà quale pacifica ed insieme candidissima colomba sulla augusta assemblea, ispirerà indubbiamente nelle menti e nei cuori dei vigili Pastori una visione nitida della verità, un odio sacrosanto per ogni ombra di errore o macchia di vizio, uno zelo ardentissimo per le anime. A somiglianza del Salvatore divino, convenendo nella Basilica Vaticana, ognuno di loro potrà ripetere: « *Fur non venit nisi ut furetur, et mactet et perdat. Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Ego sum pastor bonus* » (Ioan. 10, 10).

Infine, al Concilio Vaticano II spetta un compito d'*interpretazione* del sacro deposito della fede. Sarà questo, per così dire, l'aspetto *nuovo* e caratteristico del XXI Concilio Ecumenico, quello che farà risplendere dinanzi agli occhi dei suoi figli, ed anche di coloro che le sono estranei, e persino nemici, la perenne giovinezza della Chiesa Cattolica Romana, cui ben s'addice la scultorea sentenza che l'Apostolo pronunziò all'indirizzo del suo Fondatore e Capo: « *Christus heri, et hodie; ipse et in saecula* » (*Hebr.* 13, 8). Non possiamo non condividere, in proposito, le saggie riflessioni di S. E. il Card. Montini, nel recente discorso di apertura della grande missione cittadina, che si sta svolgendo a Firenze. « Vi è un genere di antipatia (osservava l'Em.mo) che nasce nello spirito dell'uomo moderno perchè la Chiesa è accusata di essere un'istituzione vecchia e tremendamente conservatrice. Ma se avessimo un senso storico più sagace e più colto, non giudicheremmo così la Chiesa, poichè classificare la tradizione, di cui la Chiesa rimane rappresentante e tutrice, come peso morto per lo spirito moderno non fa onore alla nostra cultura e ci rende inabili a costruire qualche cosa di stabile, di coerente, di congeniale per la nuova civiltà. La Chiesa non è una semplice sopravvivenza del passato poichè essa porta con sè l'attualità dell'Eterno, la sua eterna giovinezza e la sua vitalità che non deriva dalla terra: e soprattutto è falso che

la Chiesa sia rivolta al passato: poichè, se è vero che essa è fissa alla sua sorgente (Cristo ed il Vangelo), è vero anche che essa è protesa verso l'avvenire, è rivolta verso il futuro ritorno di Cristo glorioso » (« L'Osserv. Rom. », 12 nov. 1959, pag. 6).

Ma quali sono i problemi, sui quali i cultori delle scienze sacre attendono nuova luce, e cioè nuove dichiarazioni, maggiori determinazioni e approfondimenti, anche se non vere e proprie definizioni dommatiche? Sarebbe ardito e forse presuntuoso per un teologo privato, scendere a proposte concrete e fare previsioni. Ma forse non si è lontani dal vero opinando, e anche auspicando, che le soluzioni date dagli ultimi Pontefici, e specialmente da Pio XII, a molti problemi attuali, vengano confermate, corroborate, perfezionate. Così, ad es.: Scienza e Fede a riguardo dell'esistenza di Dio; Gerarchia e Sacerdozio; Sacerdozio e laicato; Natura del Corpo mistico, sua necessità, suoi membri; Apostolato missionario; il posto e la missione della Vergine Madre in seno al Corpo Mistico; Morale e professioni; Sociologia cattolica e sistemi sociali moderni, ed altri. Tra questi problemi vanno naturalmente compresi quelli che hanno provocato le opinioni erronee, che l'Enciclica *Humani generis* ha tempestivamente denunziato, ma senza indugiarsi in chiarimenti, perchè, al dire del Sommo Pontefice, si trattava di ripetere « verità notissime » contro « errori manifesti ». Il Concilio, forse, crederà opportuno gettare nuova luce sulle antiche verità, così che soltanto i ciechi e i sordi volontari non trovino più scuse: fatale cecità e sordità, già predetta da Isaia a proposito del Messia e quindi anche della sua Chiesa: « *Auditu audietis, et non intelligetis; et videntes videbitis, et non videbitis* » (Is. 6, 9; Matth. 13, 14).

II. - *Quali sono le attese della teologia di fronte al Concilio, in quanto essa è sapienza e scienza della divina rivelazione?*

I cultori delle sacre discipline si ripromettono anzitutto che i Padri conciliari, nel comune interesse della fede e della ragione, della Chiesa docente e di quella discente, confermino gli attestati di stima e d'incoraggiamento per la teologia, sia positiva che speculativa, che sono sparsi a profusione nei documenti del Magistero ecclesiastico precedente. Basti ricordare il Concilio Vaticano nello Schema di Costituzione dommatica *De Doctrina catholica,* cap. V (Mansi, *Ampliss. Concil. collect.,* t. 50, pp. 62, 83-84; Leone XIII, Enc. *Aeterni Patris* (in *Acta L. XIII,* vol. I, p. 262); *Breve al Can. Fr. Satolli* (18 giugno 1887, *ib. vol. VI,* p. 102); Pio XI, Enc. *Studiorum ducem* (*A.A.S.,* XV, 1923, pp. 317-318); Pio XII, Enc. *Humani generis* (in *Disc. e Rad.,* XII,

pp. 449-500); *Allocuzione agli E.mi Signori Cardinali ed Ecc.mi Vescovi in occasione della Canonizzazione di S. Pio X* (31 maggio 1954: *D. e R.*, XVI, pp. 42-44).

E quanto a S. Tommaso d'Aquino, il « *Doctor communis, hoc est universalis* », come lo ha chiamato Pio XI nell'Enc. *Studiorum Ducem* (*A.A.S.*, XV, 1923, p. 314), che cosa possiamo augurarci dal Concilio? Sarà la sua autorità, come teste per eccellenza della tradizione teologica, anzi come esponente il più copioso, il più chiaro, il più sicuro della stessa dottrina della Chiesa, tenuta in ugual stima che nei Concili di Firenze, di Trento e Vaticano I? Non possiamo dubitarne, specialmente se teniamo presenti i numerosi documenti, da Leone XIII a Pio X, Benedetto XV, Giovanni XXIII, nei quali è raccomandato, anzi imposto, che gli studenti ecclesiastici, sia in *filosofia* che in *teologia*, vengano formati secondo il *metodo*, la *dottrina* e i *principi* del dottore Angelico (cf. ed es. Pio XI, Epist. *Unigenitus Dei Filius*, 19-VI-1924, *A.A.S*, XVI, 1924, p. 144; Enc. *Deus scientiarum Dominus*, in *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 253). Un attento esame dei documenti pontifici se da una parte non consente che si parli di un tomismo *esclusivista*, nelle questioni che non sono di fede ma di libera discussione fra i migliori autori, dall'altra autorizza a conchiudere che l'*insegnamento* secondo il *metodo*, la *dottrina* e i *principi* di S. Tommaso è *legge canonica*, e non soltanto consiglio per tutte le scuole ecclesiastiche, mentre rimane indubbiamente oggetto di viva e ripetuta raccomandazione l'*adesione* alla « genuina et integra doctrina » dell'Aquinate (cfr. *CIC*, can. 1366).

Il noto presagio di S. Alberto Magno, a riguardo del suo discepolo prediletto: « Voi chiamate questo giovane bue muto, ma tempo verrà in cui con la sua dottrina emetterà tali muggiti da essere udito in tutto l'universo » (Fra Guglielmo da Tocco, *Legenda S. Thomae*, ed. Prummer, cap. XII), questo presagio, dico, è stato e sarà sempre di lieto auspicio. I muggiti dell'Aquinate non sono ruggiti; essi, perciò, non devono ingenerare nè spavento nè confusione. Si teme forse che il richiamo alla dottrina di S. Tommaso possa recar pregiudizio ai buoni frutti del Concilio per la desiderata unità di tutti i credenti in Cristo, secondo il voto espresso dal Sommo Pontefice nell'annuncio dato il 25 gennaio dell'anno scorso? Vani timori! Il pacifico Dottore non può diventare segno di contraddizione. Nè i filosofi e teologi cattolici, nè i fedeli delle diverse nazioni, nè i fratelli separati delle chiese d'Oriente o delle comunità protestanti, devono trovare nel pensiero dell'Aquinate motivo di mutua incomprensione e di divisione, ma piuttosto di sincera ed amabile armonia nell'unità. La filosofia tomista, infatti, è la più genuina espressione e perfetta sin-

tesi della filosofia antica e cristiana e quindi della « philosophia perennis »; la sua *Summa Theologiae* è sì medievale, scolastica, ma però sempre attuale, perchè ricchissima di verità divine ed umane, ordinate fra loro in un sistema razionale tuttora insuperato. S. Tommaso è l' «homo omnium horarum », e si può aggiungere: « omnium nationum ». La sua filosofia dell'essere s'innesta sul senso comune, dote di tutti gli uomini, a qualunque stirpe essi appartengano (1); le sue argomentazioni illustrano e difendono razionalmente la verità della fede, assumendo concetti che sono comuni a tutte le menti umane. In studi poi critici molto recenti sono stati messi in luce gli eccezionali meriti dell'Aquinate nei campi dell'Esegesi e della Patrologia, specialmente orientale (cfr. *Thomas d'Aquin,* in *D.Th.. Cath.,* XV-1, coll. 735, 737, 741, 743, 759, 760). E pertanto nelle opere del *Doctor communis* ben potranno rendersi convegno, per uno spirituale convivio che frutti mutua comprensione e comune vantaggio, occidentali e orientali, cattolici e non cattolici.

Termino, invitando tutti i teologi a far proprio il voto espresso dal Sommo Pontefice Giovanni XXIII, fel. regn., nel discorso rivolto ai partecipanti al V Congresso Tomistico Internazionale, il 16 settembre dello scorso anno: voto ch'è legittimo estendere a tutti i problemi dottrinali del prossimo Concilio: « Alterum, quod cogitationi vestrae proferre cupimus, instantius et maioris quoque momenti Nobis esse videtur, dum in expectatione eventus Concilii Vaticani secundi sumus, quod ut apte paretur sollicitudo Nostra evigilat: tractationem nempe et solutionem moralium quaestionum, secundum numquam interitura Aquinatis principia, miro usui esse, ut studiosis veritatis et caritatis consensus et unitas sit: cum inde et Ecclesiae Catholicae, et universo terrarum orbi multiplex et opìmus fructus pacis sit exspectandus » (*A.A.S.,* LI. 1960, pp. 822-823).

---

(1) Cfr. R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* Paris 1923.

P. Sebastianus Tromp, S.J.
Socius Ordinarius Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Secretarius Pontificiae Commissionis Theologicae in praeparationem Concilii Vaticani II

SPIRITUS SANCTUS ET SACRUM CONCILIUM *

Notissima sunt effata Sancti Gregorii Magni, se suscipere et venerari quattuor Concilia Oecumenica: Nicaenum videlicet, Constantinapolitanum, Ephesinum, Chalcedonense: sicut sancti Evangelii libros quattuor [1]. Quae verba vi ac pondere non carent. Comparantur enim Synodus Oecumenicae quattuor priores non solum cum libris a Deo inspiratis, sed cum iis codicibus inspiratis, quos S. Mater Ecclesia prae aliis honorat venerationeque prosequitur. Et si quis magnum illum Gregorium rogasset, quo iure tam audacter de Conciliis illis loqui posset, forsan respondisset, et certo respondere potuisset iam Praedecessorem suum in Sede Romana, Leonem dico Magnum, asserere non dubitasse se considerare Patres Concilii Nicaeni ut divinitus inspiratos [2].

Absque ullo dubio mira est analogia, hucusque nondum satis explorata, quam in traditione catholica statui videmus inter inspirationem, qua gaudent Episcopi duce Summo Pontifice in Concilio legitime congregati, et inspirationem eam, qua donantur hagiographi et evangelistae in conscribendis libris canonicis [3].

Ne putetis me hanc analogiam leviter asserere. Sicut enim super hagiographum descendit Spiritus Sanctus, ut in ipso et cum ipso operetur in bonum totius Ecclesiae, sic Paraclitus descendit super sacram

---

* Oratio habita die 18 Nov. 1960 in aula magna Pontificiae Universitatis Lateranensis in Hebdomada dedicata studiis super Concilia Oecumenica.

(1) *Epist.* I, 25 ad Ioh. Const.: *ML* 77, 478.

(2) *Epist.* 114, 2: *ML* 54, 1025: « Iura ecclesiarum, sicut ab illis 318 Patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant ».

(3) In analogia illa unum punctum comparitionis deest: quantum scio enim, verba conciliaria numquam vocantur verbum Dei. Inde problematis solutio.

Synodum, si saltem credimus deiloquis Patribus. Iam in Concilio primo Ephesino Episcopi hoc clare asserunt. Dicunt enim nemini licere proferre doctrinam nisi eam quae definita sit a sanctis Patribus, in Nicaeno Concilio in Spiritu Sancto congregatis (4), et hac in assertione fundantur verba, ut ita dicam classica, totiens in Tridentino iterata (5): « Sacrosancta et oecumenica et generalis Synodus, *in Spiritu Sancto* legitime congregata », haud aliter atque ea quae in Vaticano I exarata videmus (6): « Nunc autem sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis Episcopis, in hanc oecumenicam Synodum ... *in Spiritu Sancto congregatis* ». Sunt igitur Patres conciliariter uniti, in Spiritu Sancto congregati, ideoque Paraclitus super illos quiescit.

Non autem solummodo Spiritus Sanctus *praesens* est in Synodo oecumenica, sed in eadem *cooperatur* praesentia sua. Quod apertis verbis affirmat Vigilius Papa dicendo de quatuor magnis Conciliis, supra a Gregorio Magno laudatis: in hisce quattuor fuisse dogmata legitime definita, *Sancti Spiritus cooperante praesentia* (7). Ista autem cooperatio in eo consistit, quod, ut edocemur actis Constantinopolitani tertii (8), Spiritus Sanctus *vivificus inspirat, gratia illucet,* atque *vivificus ope suo conducit ad infallibilem edendam definitonem.* Et prorsus eodem modo ac Patres alterius Synodus Nicaenae de semetipsis testantur (9) *se munitos fuisse Spiritus Sancti operatione,* ideoque Episcopos conciliariter congregatos *Spiritus Sancti inspiratione et cooperatione* in idipsum convenisse et consonuisse: sic etiam postea Patres Tridentini in decreto de SS. Eucharistia (10) affirmant se non absque *Spiritus Sancti ductu et gubernatione* convenisse, et paulo post, in decreto de Sacrificio Missae videlicet (11), Sacrosanctam Synodum *Spiritus Sancti illustratione fuisse edoctam.* Est igitur Spiritus Paraclitus, qui in Synodis incitat, inspirat, illuminat, docet et ita cooperatur efficaciter, ut Patres synodaliter uniti, ad infallibilem perveniant decisionem.

Quod si quis testimonia a me allata, et haud difficulter multipli-

---

(4) Cf. HARDUIN, *Concil. Collect.*, vol. I, 1526 D: multa alia videas in libro meo *De Spiritu Sancto Anima,* Romae 1960, pp. 384-386.

(5) Cf. DENZINGER, *Enchiridion* nn. 783, 785, 792 *a,* 843 *a.*

(6) Cf. *ibidem* n. 1781.

(7) *Constit. de tribus capit.*: *ML* 69, 72.

(8) Cf. HARDUIN, III, 1386 E et 1439 D.

(9) Act. 7: HARDUIN IV, 478 B et E.

(10) Cf. DENZINGER, *Enchiridion* n. 893 *a.*

(11) Cf. *ibidem* n. 937 *a.*

cabilia ([12]), meditando considerat et consideratione sapit: non ei iam mysterium esse potest, cur Gregorius Magnus decreta priorum quattuor Conciliorum aequiparare ausus sit quattuor sanctis Dei evangeliis, et cur dixerim analogiam inter inspirationem S. Scripturae et inspirationem S.S. Synodorum adhuc egere profundiore theologorum studio.

Spiritum Sanctum autem peculiariter assistere Synodis oecumenicis, veritas est etiam apud fratres separatos orientales religiose conservata. Non sine animi dolore et moestitia in memoriam revocantur, quae anno Domini 1868 evenerunt, postquam Pius Papa IX epistolam *Arcano divina* ([13]) conscripserat ad Orientales separatos, quae epistola eheu gravi indiscretione, antequam tradita erat Episcopis destinatariis, publici iuris facta est in ephemeridibus. Hanc ob causam Episcopi orientales separati epistolam Pontificis e manibus legatorum accipere renuerunt. Sed, ut appareat quantopere apud fratres separatos valeat sacra persuasio, Spiritum Sanctum videlicet assistere Concilio, commemoro dumtaxat Patriarcham Hierosolymitanum sic colloquio cum legatis pontificiis finem imposuisse: « Oro Dominum, ut fiat unio; oro Dominum, ut Spiritus Sanctus assistat Concilio. Addio! ».

* * *

Quod si Spiritus Sanctus cooperatur atque adsistit inspirando, illuminnado, dirigendo ad decisiones sanctas et infallibiles, id facit ut Spiritus munere ac donis suis septiformis. Et idcirco in omnium Synodorum initio cantatur hymnus *Veni Creator Spiritus* cum versibus:

Tu septiformis munere,
Digitus paternae dexterae,

i.e.: Tu, qui a Padre per Filium procedis sicut digitus per manum procedit e brachio: adiuva nos septem tuis donis coelestibus. Mirum igitur non est Patres Tridentinos in initio decreti de S. Communione sub utraque specie dixisse ([14]): « S. Synodus, edocta a Spiritu Sancto, qui Spiritus est sapientiae et intellectus, consilii et pietatis ».

([12]) Cf. quae scripsi in libro *De Spiritu Christi Anima,* pp. 383-395 de Spiritu Christi illuminante ac dirigente Conc. Oecum., collatis pp. 343-345, necnon Y. CONGAR, O.P., *La tradition et les traditions,* Paris 1960, p. 156 sqq., ubi alia testimonia.

([13]) Cf. *Coll. Lacens.* VII col. 7-8. De sequentibus vide TH. GRANDERATH, S.I., *Hist. du Conc. du Vat.* I, Bruxelles 1907, p. 379.

([14]) Cf. DENZINGER, *Enchiridion* n. 930.

Licet hoc loco enumerentur quattuor dumtaxat dona, tamen non desunt tria alia, ut patebit ex sequentibus luculenter.

Scitis omnes tractatum de septem donis Spiritus Sancti manere semper involutum quadam sat densa obscuritate. Multo autem facilius est intelligere septem dona ut charismata data ipsi Messiae ([15]) ex eoque descendentia super Praesules Ecclesiae in bonum totius Mystici Corporis, quam ut gratias gratas facientes singulas fidelium animas ([16]).

Videamus:

Adsistit Spiritus Sanctus Patribus congregatis *spiritu scientiae,* ut bene sciant, quid sit contentum in fidei deposito. Fundamentum utique indispensabile, quod non sine indefesso labore ponitur.

Adsistit spiritu *intellectus,* ut Patres conscripti ad mentem Concilii Vaticani ([17]) pie, sedulo et sobrie quaerentes habeant veritatum a Deo revelatarum intelligentiam aliquam eamque fructuosissimam tum ex analogia creaturarum, tum ex comparatione mysteriorum reciproca, eorumque nexu cum hominis fine ultimo.

Adsistit spiritu *sapientiae,* ut congregati videant omnia in luce aeternitatis atque omnia dirigant per apta media ad finem supremum: gloriam Dei dico et salutem animarum.

Adsistit spiritu *consilii,* ut Ecclesiarum praesules prudenter applicent in disciplinaribus principia alta, sive coelitus sive lumine rationis data, ad necessitates Ecclesiae actu hic et nunc existentes.

Adsistit spiritu *fortitudinis,* ut non obstantibus omnibus miseriis, quibus etiam in Mystico Corpore, teste Augustino ([18]), caro concupiscit adversus spiritum, strenue viriliterque procedant nec demittant animum.

Adsistit spiritu *timoris Dei,* ne ullo modo se umquam dirigi vel corrumpi sinant quovis respectu humano ([19]).

Adsistit spiritu *pietatis,* i.e. teneris illius affectionis quo precamur ([20]): « *Pie* Iesu Domine »; quo clamamus in hac lacrimarum

---

([15]) Cf. *Isaiae* cap. 11, 1-5.

([16]) Vide quae scripsi in *De Spiritu Christi Anima* pp. 295-300, coll. pp. 279-282.

([17]) Cf. Constit. de fide: DENZINGER n. 1796.

([18]) Cf. AUGUST., *De abstinentia* 11, 25: *ML* 40, 366. Licet in Sponsa Christi caro concupiscat adversus spiritum, tamen Augustino auctore, manet sancta, cum haud aliter ac Sponsus suus coelestis, concupiscentiam malam singulorum membrorum non amet neque approbet, sed reprimat. Vide etiam Pii XI *Mit brennender Sorge*: *A.A.S.,* 29, 1937, 152, ubi de elemento humano nimisque humano in Ecclesia.

([19]) Vide orationem *Adsumus,* de qua statim.

([20]) Cf. Sequentiam: *Dies irae* in fine.

valle [21]: « O clemens, o *pia,* o dulcis Virgo Maria »; quo ipsam Ecclesiam salutamus: « *Pia* Mater Ecclesia ». Regimen enim pastorale Ecclesiae tunc solummodo *pie* exercetur, si procedit ex tenera dilectione Dei Patris, Ecclesiae Matris et fratrum Christi: si ex una parte inspiratur pio animo paterno, ex altera accipitur pio amore filiali. Hac de re pie orat Mater Ecclesia [22]: « Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut quos sacramentis paschalibus satiasti, tuo facias *pietate* concordes ».

* * *

Et haec de Spiritu septiformi sufficiant: tandem Spiritus Sanctus in Synodo praeest, ut Spiritus Christi, qui ab antiquis haud raro vocatur *Spiritus Vicarius* [23], et de quo ipse Salvator dicit [24]: « Ego rogabo Patrem, et *alium* Paraclitum dabit vobis (i.e. qui vices meas geret), ut maneat vobiscum in aeternum », et paulo post [25]: « Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo (i.e. ut nomine mei agat), ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis ». Est ille Spiritus, in quo Sacra Synodus in Eodem legitime congregata cum Apostolo dicere queat [26]: « Puto autem, quod et ego Spiritum Dei habeam »; et quia hic Spiritus est Spiritus Christi, id est a Christo procedens, a Christo Ecclesiae meritus et a Christo Ecclesiae tamquam Vicarius Christi datus, iure merito addere valeat [27]: « An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus? ».

Ob hunc Spiritum Christi, quo Dominus Iesus Christus Ecclesiam in Cruce baptizavit in suo sanguine, eandemque confirmavit ac roboravit in die Pentecostes [28], ob hunc Spiritum Vicarium dico, ipse Christus dicitur praesidere in Synodo oecumenica. Et sic videmus, quomodo iidem Patres, qui tantopere extollunt praesentiam Spiritus

---

(21) Cf. Antiphonam finalem: *Salve Regina.*
(22) Cf. Postcommunionem in die Resurrectionis.
(23) De Spiritu Vicario vide quae scripsi *De Spiritu Christi Anima,* pp. 258-263.
(24) Cf. *Ioh.* 14, 16.
(25) Cf. *Ioh.* 14, 26.
(26) Cf. *1 Cor.* 7, 40.
(27) Cf. *2 Cor.* 13, 3 coll. *Rom.* 15, 18.
(28) Vide *De Spiritu Christi Anima,* pp. 103-104.

Sancti in Conciliis, etiam dicant, ut v.g. facit S. Cyrillus Alexandrinus, in Synodo sacra Nicaena consedisse et invisibiliter praesedisse Christum, et Dominum nostrum in eodem Nicaeno Concilio praesentem fuisse (29): Spiritu utique illo, quo passione sua in Crucis patibulo Ecclesiam fundavit, consecravit atque aeternaliter stabilivit (30).

* * *

Non melius fecisse mihi posse videor quam ut hunc brevem sermonem, quo diximus de Spiritu Sancto in Sacris Synodis praesente et operante, concludamus oratione ad eundem divinum Paraclitum. Est oratio antiqua, iam saeculo septimo tempore S. Isidori in Concilio quarto Toletano adhibita: oratio robusta et ut ita dicam, exsistentialis, qua dum oculos dirigimus ad supercoelestia, duobus tamen pedibus firmiter inhaeremus terris (31). Est oratio qua post paucos annos, Deo favente, inaugurabitur Concilium Vaticanum II, et quae incipit a publica confessione nostrae debilitatis et numquam satis agnoscendae peccabilitatis (32):

« Adsumus, Domine Sancte Spiritus; adsumus peccati quidem immanitate detenti, sed in nomine tuo specialiter congregati.

« Veni ad nos, et esto nobiscum, et dignare illabi cordibus nostris.

« Doce nos, quid agamus, quo gradiamur; et ostende, quid efficere debeamus, ut te auxiliante, tibi complacere in omnibus valeamus.

« Esto salus et effector iudiciorum nostrorum, qui solus cum Deo Patre et eius Filio nomen possides gloriosum.

« Non nos patiaris perturbatores esse iustitiae, qui summam diligis aequitatem: non in sinistrum nos ignorantia trahat, non favor inflectat, non acceptatio munerum vel personae corrumpat:

« Sed iunge nos efficaciter Tibi, solius tuae gratiae dono, ut simus in Te unum et in nullo aberremus a vero:

« quatenus in nomine tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum

---

(29) Cf. Cyrill. Alex., *Epist.* 55 *de Symbolo*: *MG* 77, 293 et *Concil. Eph.* act. IV: Harduin *vol.* I, 1491 D.

(30) Cf. Pius XII, *Mediator Dei,* 20 Nov. 1947: *A.A.S.,* 39, 527, ubi citantur dicta similia Bonifacii IX, Callisti III, Pii II et Innocentii XI.

(31) Cf. *Dict d'Arch. chrét. et de Liturgie,* III, in voce *Conciles,* col. 2489. Olim novi auctorem orationis sed fugit memoriam.

(32) Sunt qui rogant, ut Concilium initium sumat a *Mea Culpa*. Semper sic factum est. Cf. autem not. 17.

moderamine pietatis iustitiam, ut hic a Te in nullo dissentiat sententia nostra, et in futuro pro bene gestis consequamur praemia aeterna ».

Amen: dixi (33).

---

(33) En nova oratio Ioannis Pp. XXIII: « O spiritus divine, qui missus a Patre in Iesu nomine, assistentia tua infallibiliter dirigis Ecclesiam: effunde super Concilium Oecumenicum plenitudinem donorum tuorum. — O dulcis magister et consolator, illumina mentem Praesulum nostrorum, qui correspondentes invitationi Summi Pontificis Romani in solemnem conveniunt consessum. — Fac ut ope huius Concilii maturescant fructus abundantes; amplius in dies diffundatur lux Evangelii per totam societatem humanam; novo vigore ditentur religio catholica eiusque opus missionale; profundior acquiratur cognitio doctrinae catholicae; honestas christiana salutariter in moribus floreat. — O dulcis hospes animarum, confirma mentes nostras in veritate; et dispone ad oboedientiam corda nostra, ut deliberationes Concilii in nobis inveniant assensum generosum et promptum actum. Te deprecamur etiam pro ovibus, quae non amplius sunt de unico ovile Iesu Christi, ut et ipsi, qui nihilominus gloriantur de nomine Christiano, tandem aliquando de novo inveniant unitatem sub uno solo pastore. — Renoves hisce temporibus prodigia veluti novae Pentecostes; et concede ut Ecclesia Sancta, circa Mariam Iesu Matrem unanimis intensioribusque precibus unita, et a Petro manuducta, regnum propaget divini Salvatoris, regnum veritatis, iustitiae, amoris et pacis. — Amen ».

I. - DE NECESSITATE MAGISTERII

S. E. Mons. Pietro Parente
Arcivescovo Tit. di Tolemaide di Tebaide
Assessore della Suprema S. C. del S. Officio
Socio Onorario della Pontificia Accademia Teologica Romana

NECESSITA' DEL MAGISTERO (*)

1. — Nella complessa crisi della scienza e della civiltà moderna è facile rilevare un'accentuata tendenza, specialmente nei giovani, a una gelosa e audace affermazione della propria personalità, e quindi del proprio pensiero e della propria libertà, di fronte a qualunque esigenza di autorità e di disciplina nella sfera teoretica e nella sfera pratica.

In un clima siffatto la crisi minaccia in modo particolare la scuola e la sua dignità sacra. Il giovane moderno prende spesso un atteggiamento o scettico o critico, se non proprio sprezzante, di fronte a chi ha l'arduo compito di istruirlo e di educarlo. Conseguentemente egli è portato a rigettare il patrimonio della cultura acquisita e a sognare con baldanza giovanile il rinnovamento integrale delle idee e del mondo. Oggi la scuola e il maestro sembrano cose anacronistiche come le strutture sociali contro cui si scaglia con violenza l'inquieto democraticismo moderno. Pertanto si sente il bisogno di rivendicare e giustificare questo autentico e fondamentale valore

---

(*) Si è ritenuto opportuno di ristampare (tralasciandone la postilla) il presente articolo, già edito nel precedente numero di *Divinitas*, sia per l'importanza dell'argomento, che è in perfetta armonia con il contenuto di questo numero straordinario della Rivista, sia per l'autorità dell'illustre teologo, da cui promana (nota della Direzione).

umano, che è il magistero, stando per ora alle sole esigenze della natura umana.

Nessuno può mettere in dubbio la validità della definizione aristotelica dell'uomo come animale politico, cioè socievole. L'uomo non è un atomo o un frammento per sè stante, ma è una cellula in funzione di un organismo. Già gli Stoici concepivano il mondo come un corpo e i Neoplatonici (per esempio Proclo) concepivano l'umanità come una sola persona. Nonostante la molteplicità degli individui c'è una profonda unità e solidarietà degli uomini sparsi nello spazio e nel tempo. Solidarietà sociale, politica, economica, ma soprattutto solidarietà psicologica e morale. Questa solidarietà si esprime in una vitale comunicazione di pensiero e conseguentemente in una continuità di cultura, di cui la storia è testimone. La più intima esperienza psicologica rivela la spontanea e urgente tendenza a comunicare agli altri la vita del proprio spirito, che è travaglio di pensiero e laboriosa conquista di verità. Accanto alla generazione fisica, che crea il matrimonio e la famiglia, c'è la misteriosa generazione spirituale, che è vitale comunicazione di pensiero e crea la scuola, non meno sacra della famiglia. Il progresso e la continuità organica della cultura sono legati al magistero: le grandi scuole fiorite attraverso i secoli furono focolai di scienza e potente stimolo di indagine e di conquista nel cielo immenso del pensiero.

L'autodidatta è una discutibile eccezione e chi crede di formarsi la sua cultura con le proprie risorse, trascurando le esperienze di « color che sanno », sciupa il tempo come colui che per scalare una montagna comincia ad aprirsi il sentiero dalla base, ignorando il sentiero già tracciato da altri fino a metà costa.

La scuola intesa nel senso più alto della parola, come rapporto di paternità e filiazione in clima spirituale, mentre non offende la dignità e la libertà dell'uomo, ne dinamizza

le energie e gli dischiude orizzonti di nuove conquiste alla luce di quelle già fatte nel passato.

La storia delle civiltà classiche sta a dimostrare il culto del magistero: si pensi alla commossa venerazione di Platone verso il suo maestro Socrate, espressa con accento drammatico nel suo più bel dialogo, il *Fedone*. Dante, come tutti i grandi autentici, è dello stesso sentimento: al suo maestro, Brunetto Latino, pur collocato all'Inferno, dedica una terzina che dovrebbe essere incisa sul frontone di ogni scuola:

Che in la mente m'è fitta ed or m'accora
la cara e buona imagine paterna
di voi, quando nel mondo ad ora ad ora
m'insegnavate come l'uom s'eterna.

(*Inf.* 15, 79)

Il disprezzo della Scuola e del Magistero, fondati sulle leggi della psicologia e della natura umana, è segno di decadenza civile e morale.

2. — Ma è proprio dello stile divino non rinnegare la natura umana con i suoi valori, ma riaffermarla e integrarla, aprendola verso il mondo soprannaturale. Ecco Dio che si piega sulla creatura per illuminarla della sua luce e arricchirla della sua grazia.

Rispettando la personalità e la socialità dell'uomo, Dio gli rivela il suo pensiero, facendosi suo Maestro prima per mezzo dei Profeti, poi per mezzo del suo stesso Unigenito, che si proclama Luce e Vita del mondo, unico Maestro dell'umanità.

S. Giovanni ripete un'espressione profetica nel suo Evangelo (6, 45): « *Et erunt omnes docibiles Dei* »: tutti gli uomini sono destinati ad essere discepoli di Dio, a frequentare la scuola di Dio.

Cristo, compendiando e superando la funzione dei Profeti,

riceve dal Padre la missione di annunziare al mondo l'Evangelo del Regno (*Mc.*, 1, 14), che consiste nella Verità, nella Legge e nella Grazia. Egli protesta che la sua dottrina è la dottrina del Padre che l'ha mandato (*Giov.*, 2, 16) e che non predica se non quello che ha udito dal Padre. Comunicazione di pensiero tra Padre e Figlio, che si attua non con le parole, ma in forza della generazione del Verbo, termine del pensiero divino e però Verità sussistente e sostanziale.

Il Magistero di Cristo, cui è legata la sorte eterna dell'uomo, non poteva esaurirsi nei tre anni circa della predicazione pubblica, ma doveva risonare per tutta la terra sino alla fine dei secoli. Di qui la fondazione della Chiesa, la grande famiglia di Dio, in cui la socialità naturale è elevata alla sfera soprannaturale. Chiesa gerarchica fondata sulla roccia, che è Pietro, Capo visibile di tutta la Comunità, e sugli Apostoli collaboratori di Pietro nel Magistero, che distingue la Chiesa in docente e discente. Cristo, in armonia con le esigenze proprie della natura umana, ha affidato la sua Parola non ai singoli individui, ma alla Gerarchia della sua Chiesa, Pietro e gli Apostoli prima, il Papa e i Vescovi dopo.

Il pensiero e la volontà del Redentore risultano chiari e precisi dalle sue parole registrate nell'Evangelo: « Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes... » (*Mt.*, 28, 18). E ancora: « Qui vos audit me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me » (*Lc.*, 10, 16).

La Parola divina passa dal Padre al Figlio Incarnato, Cristo, da Cristo agli Apostoli e ai loro successori, cioè alla Gerarchia della Chiesa, che continua la Mediazione di Cristo tra Dio e l'uomo per la salvezza del genere umano. Questa Mediazione culmina nel Papa, in cui Pietro continua ad attuare il mandato di Cristo: sciogliere e legare, confermare tutti nella fede, dirigendo la mistica nave della Chiesa verso il porto della salute eterna.

La missione della Chiesa è dunque la stessa missione di Cristo, suo fondatore: predicare la verità e la legge, distribuire la grazia, che è energia per realizzare l'una e l'altra: « Praedicate Evangelium omni creaturae... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... baptizantes eos... » (*Mt.* e *Mc.* in fine).

Il Cristianesimo è anzitutto comunicazione di verità, è Parola divina diretta all'intelligenza, facoltà suprema dell'uomo. Satana era caduto nell'abisso perchè « in veritate non stetit » (*Giov.*, 8, 44); i nostri Progenitori caddero anch'essi perchè posposero la Parola di Dio alla menzogna di Satana. La redenzione doveva cominciare dal risanamento dell'intelletto con l'appello alla Verità e cioè da un atto di fede nella Parola divina: « credere Deo ».

S. Agostino chiama l'atto di fede « intium salutis ». La creatura deve ritornare alla scuola di Dio con l'umiltà dell'intelletto. Qui è la profonda ragione del Magistero della Chiesa, a cui Gesù ha affidato il sacro deposito della rivelazione scritta e orale col preciso mandato di custodirlo, interpretarlo e predicarlo.

Magistero di origine e di diritto divino, come è evidente, e pertanto dotato di caratteristiche sovrumane. Cristo insegnava « sicut potestatem habens » (*Mt.*, 7, 29) e sulle sue tracce e secondo il suo mandato la Chiesa insegna con autorità. Il suo non è solo *munus,* ma anche *potestas docendi,* per cui essa, a differenza di qualunque magistero umano, ha la facoltà di imporre la verità e di ridurre « in captivitatem... omnem intellectum in obsequium Christi » (2 *Cor.*, 10, 5). Certamente Dio e la sua Chiesa non fanno violenza a nessuno e l'uomo è fisicamente libero di accettare o di rifiutare la Parola divina; ma moralmente è tenuto a rispondere con la fede sotto minaccia di perdizione. « Qui crediderit... salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur » (*Mc.*, 16, 16).

Una sanzione eterna, per chi crede e per chi non crede, importa insieme con la divinità l'infallibilità del Magistero: Dio non può minacciare la dannazione a chi non aderisce alla sua Parola, se la Parola non fosse la Verità. Pienamente consapevole della sua altissima missione la Chiesa da venti secoli custodisce gelosamente il divino patrimonio della rivelazione, difendendone l'integrità e la purezza contro gli attacchi esterni e le aberrazioni interne: una battaglia bimillenaria, che ha avuto momenti tragici e ha fatto di molti cristiani i martiri, cioè i testimoni della Verità ad imitazione di Cristo, che davanti a Pilato aveva protestato con pacata fermezza: « Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati » (*Giov.*, 18, 37).

Si deve a questo vigile ed energico Magistero della Chiesa se l'Idea cristiana, attraverso tempestose vicende e forti contrasti, ha potuto gettare radici in tanta parte del mondo, seminare tanta luce da creare una civiltà nuova e pervenire fino a noi intatta, sempre identica a se stessa, antica ma ancora fragrante di giovinezza, ben definita ma non chiusa, matura e costante, ma feconda e dinamica.

Questa Idea meravigliosa, sintesi del messaggio evangelico, rimane ancora oggi l'unica Parola valida, l'unica certezza sicura sulle rovine di ideologie crollate, sui flutti irrequieti dello scetticismo, sulle laboriose conquiste della scienza. A questa Idea ricchissima, che il Magistero della Chiesa ha enucleato e distillato in formole dommatiche, è ancorato e si è alimentato il genio della letteratura e dell'arte, il genio del pensiero e dell'azione per le più belle e più degne conquiste dello spirito.

3. — Uno sguardo, anche solo sommario alla storia della Chiesa, basterebbe a convincere ogni uomo onesto dell'utilità, anzi della necessità del suo Magistero nel mondo. I secoli passati non mancano di reazioni e di crisi di fronte al domma

predicato dalla Chiesa; ma le crisi più minacciose sono scoppiate nell'età moderna. La radice prima e comune di tutte è senza dubbio quel soggettivismo antropocentrico, che si accese col movimento umanistico e si accentuò via via in tutti i settori del pensiero e della vita fino alle esasperazioni dell'Idealismo assoluto.

Sul piano religioso il soggettivismo si afferma in maniera drastica con Lutero. Fu lui che tentò per il primo di ridurre sistematicamente il Cristianesimo a una esperienza personale, mettendo l'uomo di fronte a Dio e alla sua Parola e sostituendo il Magistero della Chiesa col libero esame dei singoli, la dottrina della fede dommaticamente definita con un cieco sentimento di fiducia in Dio. Lutero cancellava così con un tratto di penna la mediazione della Chiesa, che da quindici secoli predicava con autorità sovrumana la Parola di Dio, Verità e Legge, e distribuiva la grazia per mezzo dei Sacramenti, che sono quasi una ramificazione dell'Umanità sacrosanta del Verbo Incarnato. Eliminando il mistero della Chiesa Lutero deformava il mistero di Cristo e della sua opera redentrice.

So che oggi, secondo una moda ormai dominante, si tenta di riabilitare anche Lutero: ma un approfondito studio della sua vicenda tumultuaria e del suo pensiero ribelle ad ogni legge, perfino a quelle della logica, porta necessariamente a un giudizio molto severo. Lutero ha disintegrato nella sua ideologia e nella sua azione la struttura essenziale della Chiesa di Cristo, che è un organismo teandrico, in cui si armonizzano l'umano e il divino, la personalità e la socialità, la fede e la ragione, la grazia e la libertà, sotto l'azione di Cristo, Capo invisibile del suo Corpo Mistico, e di Pietro vivente nel Papa, suo Vicario e Capo visibile di tutta la Chiesa, gerarchia e fedeli. Tale struttura è la garanzia dell'unità di fede, di disciplina e di culto. La frantumazione del Cristianesimo nella miriade di sette protestanti sparse oggi nel mondo, dimostra

purtroppo quanto sia stato folle e ingiustificato il gesto di Lutero! E il triste spettacolo della disgregazione protestante è anche una prova indiretta, ma luminosa della necessità della Chiesa gerarchica con la sua potestà di Magistero e di perfetta giurisdizione. Un Protestante sincero e onesto, meditando malinconicamente sulla divisione e confusione degli epigoni della riforma luterana, diceva recentemente che il Protestantesimo ha bisogno di un capo per trovare la via dell'unità di dottrina e di azione. E' la pacifica vendetta della verità e della storia. L'individualismo religioso, voluto da Lutero, è disperazione e avventura, in cui l'uomo può perdere Dio perdendo se stesso; la Chiesa gerarchica, fedele al mandato di Cristo, è vitalità organica, in cui le creature coscienti e libere diventano « *unum in Christo* », senza perdere la propria personalità.

Sul piano filosofico il soggettivismo ha avuto il suo paladino in Cartesio, che senza volerlo (e forse senza pensarlo!) è diventato il padre della filosofia moderna. Il suo pensiero, dominato da un dualismo provvisorio, apre la via all'immanentismo, già presente in Kant, ma trionfante in Hegel e nei suoi seguaci. Da questa marcia vittoriosa dell'io e del pensiero umano, dal secolo XVI al XIX, sono scaturiti tutti i sistemi naturalistici, i quali o negano Dio per affermare l'uomo o riducono l'uno all'altro per via di un ibridismo panteistico. Quattro secoli di crisi, in cui la Chiesa è venuta a trovarsi in conflitto con la coscienza moderna, che oggi si erige, in nome della libertà e dell'autonomia, contro il suo Magistero, che propone all'uomo in tono autoritario una verità definita e una legge inderogabile.

Nessuna meraviglia che l'attacco alla Chiesa docente venga dall'esterno in nome della libertà di pensiero, dell'autonomia della ragione e della coscienza, della creatività dello spirito, della incoercibile dialettica della materia. La Chiesa non teme questa persecuzione della penna, come non ha mai temuto le

persecuzioni della spada; anzi essa trae sempre nuovo vigore dall'una e dall'altra. Ma teme piuttosto le infiltrazioni dell'errore nel suo organismo. Ora non si può negare che qualche soffio di soggettivismo abbia fatto breccia in casa nostra. L'Enciclica *Humani generis* ha dovuto fare il punto sulla questione del valore del Magistero della Chiesa nei vari settori dello scibile e richiamare clero e popolo all'adesione sincera e integrale non solo al domma definito, ma anche alle nostre tradizioni dottrinali, senza peraltro rigettare il sano progresso del pensiero.

In realtà si avverte qua e là, specialmente nelle file della nostra gioventù, un atteggiamento di critica e di gelosa autonomia di coscienza, che a volte determina vere e proprie crisi di fronte alle esigenze della fede e della disciplina ecclesiastica. Si vuol discutere con troppa disinvoltura sui dati della rivelazione, sulle formole dommatiche, sulle definizioni e le direttive del Magistero; si fa troppo affidamento sul proprio giudizio anche di fronte alla parola del Romano Pontefice e dei Vescovi; non si tiene nel debito conto il senso tradizionale della Chiesa col pretesto di aggiornamenti, che sanno di compromesso. Chi con cosciente umiltà aderisce alla dottrina comune e si preoccupa dell'ortodossia passa per integrista e retrivo, mentre si plaude con compiacenza a chi si apre a tutte le correnti e tende a scusare gli errori per seguire i capricci del progresso evoluzionistico e il conseguente relativismo, che elimina ogni principio assoluto nell'ordine teoretico e nell'ordine pratico.

Agli aggressori esterni e ai novatori progressisti di casa nostra noi rispondiamo con serena franchezza.

Anzitutto contestiamo l'autonomia assoluta dell'uomo, di marca kantiana. Tale autonomia è assolutamente propria di Dio, Causa Prima infinita, indipendente. Ogni ente fuori di Lui è condizionato nell'essere e nell'agire; se a dimostrare que-

sta condizione dell'universo e dell'uomo in particolare non fossero sufficienti le ragioni metafisiche, potrebbe bastare l'esperienza personale di ciascuno. L'Esistenzialismo genuino di Kierkegaard (senza le deformazioni di Heidegger, di Jaspers e di Sartre) mette a nudo l'insufficienza dell'essere creato, che nella coscienza dell'uomo si rivela come inquietudine e angoscia, e quindi come implicito appello al Trascendente, molto simile a un atto di fede. Insufficienza e inquietudine del resto già gridate da S. Paolo (Lettera ai Romani, 7, 15 ss.) e da S. Agostino e pacatamente anatomizzate da S. Tommaso.

Se non si può parlare di una vera esigenza del soprannaturale, sul piano metafisico, è lecito richiamare il capitolo dell'Aquinate sul desiderio naturale di Dio e anche il disagio dell'uomo caduto sottolineato da Blondel, sul piano psicologico.

Nonostante la sua intelligenza e la sua libertà, l'uomo ha un'autonomia limitata e se scende nelle profondità del suo spirito non può non sentire quel disagio che si traduce in appello a un Altro, che solo può saziare la sua sete infinita di luce e di amore.

La rivelazione e la grazia divina sono un legittimo e fecondo innesto sullo spirito umano per integrarlo, potenziarlo ed elevarlo alla sfera trascendente a cui Dio l'ha destinato.

La millantata creatività dello spirito è una pericolosa illusione: non è l'uomo che crea, ma soltanto Dio. Distaccato da Dio l'uomo disfà e cade nel nulla; ancorato e subordinato a Dio diventa capace di conquistare la verità e l'ebbrezza della conquista è una certa partecipazione all'atto creativo di Dio.

Nè si obietti contro il Magistero divino il pericolo della ragione e della libertà umana. Qui risponde la storia. La Chiesa da venti secoli presenta, con pienezza d'autorità, la verità alla ragione e la grazia alla libera volontà. Pur avendo interesse a tutelare i diritti della verità e della grazia, mai ha umiliato la ragione e la libertà, anzi ne ha difeso sempre il valore contro

le negazioni provenienti da scuole filosofiche antiche e recenti. Il Concilio Vaticano ha riaffermato il valore della ragione umana nel secolo di Kant, padre del Razionalismo, ma anche dello scetticismo, che porterà alla squalifica della ragione nelle correnti volontaristiche (*Schopenhauer*) e intuizionistiche (*Bergson*).

Non è il Magistero della Chiesa che mortifica la ragione e la libertà umana, ma è la pseudo-civiltà moderna che manomette e massacra l'una e l'altra. La stampa, il cinema, la radio, la televisione ipotecano intelletto, sensi e volontà, impedendo all'uomo di pensare con la propria testa e di agire secondo la propria coscienza. Il conformismo supino non c'è nella Chiesa di Cristo, paladina della verità e della libertà, ma soltanto là dove domina l'indifferentismo religioso, l'ateismo e la persecuzione della Chiesa da parte di una dittatura, che con la violenza e la menzogna deforma le coscienze e massacra la dignità della persona.

Ma c'è l'aspetto positivo del Magistero della Chiesa, che ne dimostra la fecondità e l'efficacia nel campo teoretico e pratico.

Due frutti principalmente maturano senza interruzione sull'albero secolare della Chiesa docente: la Teologia e la Santità. La Teologia fiorisce sui dati della divina rivelazione, sotto la luce e la guida del Magistero, e si sviluppa in una trama organica di pensiero divino e umano, che armonizza le profondità del mistero con le esigenze della ragione temperate dall'umiltà della fede, e costruisce un faro che illumina tutti i settori dello scibile e della vita umana. Se è vero che la Teologia è connubio del divino e dell'umano, dell'eterno e del temporale, dell'infinito e del finito, tutto si riduce alla Teologia, che è una *Weltanschauung* integrale, come è facile rilevare nell'opera grandiosa di S. Tommaso d'Aquino, che sostanzialmente resta sempre viva come la stessa Idea cristiana. La Teologia così

intesa è l'irradiazione del mistero di Cristo, del suo teandrismo, che continua nel mistero della Chiesa, Teologia vivente. Accanto alla Teologia si è sviluppata la filosofia cristiana, che per la sua solidità e compattezza logica, per il suo senso realistico agganciato alla concezione dell'essere distinto dal pensiero, resta ancora in piedi tra i marosi, come un porto di sicurezza per tutti i delusi dalle stravaganti avventure della filosofia moderna.

L'altro frutto della Chiesa docente è la Santità, che è la Teologia vissuta. Il Santo è il testimone della Verità divina che aderisce con tuta la forza del suo intelletto e della sua volontà alla Parola di Dio predicata dalla Chiesa e ne traduce le ricchezze in atti concreti di santità e di apostolato per la salvezza del mondo. Qui la Teologia da contemplazione diventa itinerario di perfezione e di deciso orientamento verso il fine supremo dell'uomo. Come la Teologia così la Santità non rinnegano la natura umana e i suoi valori, ma ne potenziano le facoltà nel contatto e nell'unione con Dio.

Nessuno è più saggio e più libero di un Santo: pensate a S. Francesco d'Assisi.

Il Magistero della Chiesa dunque non è un bavaglio o un cilizio per la ragione e per la libertà umana, nè un dispotico esercizio di arbitraria autorità sulla personalità dell'uomo e sulla vita domestica, civile e politica del mondo. Ma è una benefica effusione di luce divina sulle coscienze così spesso sconvolte e smarrite, un efficace richiamo della società al senso di una legge superiore con sanzione eterna e soprattutto un appello a Dio, fonte dell'essere, della verità e dell'amore, che supera la legge e fa degli uomini la famiglia del Padre che è nei cieli e ha donato al mondo il suo Unigenito per la salvezza di tutti.

Siamo alla vigilia di un Concilio Ecumenico: l'incantevole Papa Giovanni XXIII l'ha pensato, non senza divina ispi-

razione, l'ha voluto e ne avvia personalmente la realizzazione. La cosa è così grande che basta a colmare e glorificare un Pontificato.

I tempi sono maturi. Il secolo ventesimo, il secolo delle due guerre mondiali, il secolo della rivoluzione sociale, il secolo della crisi e delle fratture, delle conquiste astrali e del pauroso smarrimento intellettuale e morale, questo secolo, sotto certi aspetti paradossale fino all'assurdo, avrà il suo Concilio. La Città Eterna accoglierà centinaia di Vescovi, provenienti da ogni parte del mondo, circondati da insigni rappresentanti della cultura ecclesiastica che si uniscono in nome di Cristo, attorno al suo Vicario per discutere e decidere, sotto la luce dello Spirito Santo, di tutti i problemi che riguardano la vita della Chiesa a contatto con la vita del mondo moderno.

Nessun congresso mondiale può reggere al paragone di un Concilio Ecumenico per risorse di dottrina, per senso di disciplina e di libertà, per efficacia di deliberazioni. Credenti e non credenti guarderanno con ansia a questo Concilio, che inciderà infallibilmente sull'itinerario della Chiesa e sulle sorti del mondo.

La storia dei Concili Ecumenici, dimostra la straordinaria efficacia e il potente influsso di queste grandi assise della Chiesa sul pensiero e sulla vita non solo dei cristiani, ma anche di quelli che son fuori della casa del Padre e dell'ovile di Cristo. Basta ricordare il Concilio di Nicea (325) che suscitò una fioritura meravigliosa di Teologia e di Santità: quello fu il secolo d'oro della Patristica. E il grande Concilio di Trento eresse in 18 anni il baluardo contro la pseudoriforma luterana, e pose la Chiesa martoriata e mutilata sulla via di una stupenda ripresa nella fede e nei costumi.

Questi richiami sono fondamento e motivo delle migliori speranze per il prossimo Concilio Vaticano II. Questo Concilio dimostrerà ancora una volta che la fandazione della Chiesa

è uscita dalle profondità della sapienza e dell'amore di Dio; che il Magistero della Chiesa è parte essenziale del messaggio evangelico e segno tangibile della presenza di Cristo in seno all'umanità. Bisogna sensibilizzare il mondo distratto e smarrito perchè si metta in ascolto: Dio sta per parlare e lancerà ancora unavolta, per mezzo della sua Chiesa, l'appello accorato all'unità, alla verità, alla giustizia, all'amore, alla pace.

Ci vorrebbe la voce d'un Profeta come Isaia, come Giovanni Battista, che risonasse potente nel tragico deserto del mondo affollato, nell'angosciosa solitudine delle coscienze; udite, o uomini, preparate le vie del Signore. Ma fortunatamente c'è Pietro, che nell'augusta persona del Papa Giovanni XXIII f.r., si avanza fiducioso tra la folla degli smarriti e dei dubbiosi e si getta ai piedi di Cristo, Luce e Vita, ripetendo, per tutta la Chiesa, per tutta l'umanità, la protesta più degna di un'anima che non vuol perdersi: Signore, non sappiamo rivolgerci ad altri: Tu solo hai le parole di vita eterna!

II. - DE NECESSITUDINE THEOLOGIAM INTER ET ECCLESIAE MAGISTERIUM

Mons. Antonio Piolanti
Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense

IL MAGISTERO DELLA CHIESA E LA SCIENZA TEOLOGICA

I. - Tendenza moderna a divincolarsi dal Magistero

Una delle aspirazioni dell'uomo moderno è l'assoluta affermazione della propria autonomia. Il progresso delle lettere e delle scienze ha creato negli animi un'insofferenza verso qualsiasi genere di controllo e vigilanza, che vorrebbe scrollare qualunque imposizione di legge, ogni senso di autorità. Il cattolico corre il rischio di essere travolto da questo pericoloso orientamento. La coscienza di aver raggiunto l'età maggiore che di giorno in giorno va sempre più affermandosi, fa sì che gli animi siano sempre maggiormente eccitati da non sappiam quale febbre. Si tratta di una risoluta volontà di emancipazione per cui « non pochi uomini o donne del nostro tempo reputano la guida e la vigilanza della Chiesa una cosa indegna del modo di trattare un'età adulta... non vogliono essere sotto tutori ed amministratori (1) a guisa di minorenni » (2).

Questo sentimento che creò nell'animo del Papa Pio XII una giusta trepidazione per le pericolose conseguenze che può suscitare, come l'insubordinazione e l'intolleranza della disciplina ecclesiastica, già da tempo preoccupava l'animo dei Som-

---

(1) *Gal.* 4, 2.

(2) Pio XII, *Discorso all'Episcopato Cattolico* (2 novembre 1954); in *AAS,* 46 (1954), p. 673.

mi Pontefici ([3]), i quali si diedero cura di mostrare i benefici effetti dell'autorità della Chiesa, soprattutto per quanto riguarda lo sviluppo delle scienze sacre.

Se si lascia la ragione umana sempre libera nella sua spontanea tendenza alla discussione « non potranno mai mancare quelli che ardiscono resistere alla verità e confidare nella loquacità dell'umana sapienza » ([4]). Se è giusto che la Chiesa intervenga a difendere i fedeli dagli errori nei quali può incorrere la stessa filosofia ([5]), tanto più necessaria ed indispensabile sarà la sua azione quando si tratta della fede, dal momento che « la Provvidenza divina non ha concesso agli uomini più eccellente dono che l'autorità della fede divina che guida l'uomo come fiaccola tra le tenebre » ([6]).

([3]) Pio IX nell'Enc. *Quanta cura* (8 dic. 1864), Denz. 1690 (Acta Sanc. Sedis, III, 161 seq.), al seguito di Gregorio XVI (Enc. *Mirari,* 15 agosto 1832; Denz. 1613) chiama delirio (*deliramentum*) l'opinione secondo la quale « la libertà di coscienza e dei culti è un diritto proprio di ciascun uomo, che si ha da proclamare e stabilire per legge in ogni ben costituita società, ed i cittadini aver diritto ad una totale libertà, che non deve essere ristretta da nessuna autorità o ecclesiastica o civile, in virtù della quale possano pubblicamente e palesemente manifestare e dichiarare i loro concetti quali che siano, sia con la voce, sia con la stampa, sia in ogni altra maniera ». (Per la versione italiana ci siamo serviti dell'edizione edita da M. Petroncelli, *Il Sillabo,* Firenze 1927, pp. 108-109).

([4]) Pio IX, Enc. *Quanta cura;* Denz. 1690; (ed. ital. cit., p. 109): « Si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum, nunquam deesse poterunt, qui veritati audeant resultare et de humanae sapientiae loquacitate confidere, cum hanc nocentissimam vanitatem quantum debeat fides et sapientia christiana vitare, ex ipsa Domini nostri Jesu Christi institutione cognoscat ». La citazione è desunta da S. Leone Magno, *Ep.* 164, c. 2; PL 54, 1149. S. Agostino chiama questa libertà della ragione: « Libertà della perdizione ». *Ep.* 105, c. 2, n. 9; PL 33, 399.

([5]) *Il Sillabo,* II, 11 (Denz. 1711) riferisce le parole della lettera *Gravissimas inter* all'Arcivescovo di Frisinga, 11 dic. 1862 (Denz 1675) con cui si respinge l'errore di Frohschammer: « La Chiesa non solo non deve mai correggere la filosofia, ma deve tollerarne gli errori e lasciare che essa corregga se stessa » ed. cit., p. 126. Cf. Conc. Vatic., Sess. III, Constitutio dogm. De Fide catholica, c. 4: « Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam (*I Tim.,* 6, 20) proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam » (Denz. 1798).

([6]) Pio IX, Alloc. *Singulari quadam* (Concistoro del 9 dic. 1854); Denz. 1645 (ed. it., p. 69): « Questo salutare precetto è duopo che inculchiate a coloro i quali tanto esagerano la potenza della ragione umana, che osano colle sue forze scrutare e spiegare gli stessi misteri, di cui non vi è più stolto ardimento, nè più assurdo ».

C'è stato infatti chi troppo confidando delle forze della ragione ha preteso emanciparla, equiparandola alla religione. La conseguenza di questo esagerato razionalismo ha causato la pretesa che le discipline teologiche fossero trattate con metodo non differente da quello delle discipline filosofiche, benchè la teologia si fondi sui dogmi della fede (7). Ecco la conseguenza di una tale deviazione: « così respinta l'autorità della Chiesa si aprì larghissimo campo a difficili e oscure questioni d'ogni maniera, e l'umana ragione per troppa fede nelle sue deboli forze trascorrendo liberamente cadde in gravissimi errori » (8). Vana pretesa della ragione che erra per troppa fede in se stessa: « si quis putet se aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit » (9). Occorre coniderare anzitutto che la ragione umana a causa del *vulnus* originale è indebolita nell'esercizio delle sue stesse forze e che questa debolezza è di fatto l'origine di molti errori: a maggior ragione sarà dunque da ritenersi un'imperdonabile arroganza indagare i misteri che Dio si è degnato di rivelarci, con una mente che è « ottusa ed angusta » (10), misteri che superano enormemente la capacità del-

---

(7) « Sunt praeterea, venerabiles fratres, viri quidam eruditione praestantes, qui religionem munus esse fatentur longe praestantissimum a Deo hominibus datum, humanam nihilominus rationem tanto habent in praetio, tantopere extollent, ut vel ipsi religioni aequiparandam stultissime putent. Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt; cum tamen illae fidei dogmatibus innitantur ». Alloc. *Singulari quadam;* Denz. 1642; « Errano coloro che sotto le specie dell'umano progresso vogliono distruggere la fede ed ampiamente assoggettarla alla ragione: essi manomettono la parola del Signore ». Enc. *Qui pluribus,* ed. it., p. 10.

(8) « Ita quidem reiecta auctoritate Ecclesiae difficillimis quibusque reconditisque quaestionibus latissimus patuit campus, ratione humana infirmis suis confisa viribus licentius excurrens turpissimos in errores lapsa est... ». Alloc. *Singulari quadam,* Denz. 1642.

(9) *Gal.* 6, 3.

(10) Alloc. *Singulari quodam,* loc. cit.: Nel Sillabo, II, prop. 9, Denz. 1709, lo stesso Pontefice svolge l'insegnamento della Ep. *Tuas libenter* (21 dic. 1863) (Denz. 1682) condannando la seguente dottrina: « Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae... ». Cf. ivi prop. 13 (Denz. 1713): « Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt ».

l'intelletto e che si possono raggiungere soltanto con fede devota

Coloro che ricusano la guida del Magistero della Chiesa per affidarsi alle proprie capacità intellettuali, meritano di essere tacciati di insipienza con le parole di S. Leone Magno: « Quid autem iniquius quam impia sapere et sapientioribus doctioribusque non cedere. Sed in hanc insipientiam cadunt qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces non ad apostolicas litteras nec ad evangelicas auctoritates sed ad *semetipsos recurrunt*, et ideo magistri erroris existunt quia veritatis discipuli non fuerunt » ([11]).

Agli errori, che nel secolo scorso vollero legittimare l'indipendenza della ragione di fronte al Magistero della Chiesa nel piano stesso delle scienze sacre, fa riscontro nel nostro tempo l'orientamento verso una forma d'intelligenza circa i dati rivelati il più possibile autonoma dalla Tradizione e dalle direttive del sacro Magistero. Ci sono alcuni che abbracciano volutamente i preconcetti caratteristici della mentalità moderna e si lasciano trasportare dal relativismo introducendo nella storia della teologia una serie di affermazioni assolute e permanenti le quali nel corso dei secoli verrebbero ad incarnarsi in una serie di rappresentazioni contingenti e mutevoli ([12]). Queste affermazioni assolute, raggiungibili solo nel quadro delle rappresentazioni mutevoli, esigono un incessante rinnovamento di queste nozioni per passare ad altre più consone

---

([11]) *Tomus ad Flavianum* (*Epistola* 165): ed. C. Silva Tarouca, Romae 1932. p. 21.

([12]) « L'histoire cependant ne mène pas au relativisme. Elle permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu. Non pas un absolu de représentation, mais un absolu d'affirmation. Si les notions, les méthodes, les systèmes changent avec le temps, les affirmation qu'ils contiennent demeurent, quoiqu'elles s'expriment dans d'autres catégories ». H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Parigi 1944, p. 220. Cf. dello stesso Autore, *Notes sur le développement de la théologie. A propos d'une controverse*, in *L'Année théologique* 7 (1946), p. 258.

all'ambiente culturale con cui viene a contatto la Rivelazione [13]. Altri teologi si lasciano avvincere da idee soggettivistiche ed immanentistiche, per cui valutano una sintesi filosofica e teologica più secondo l'esperienza interiore da cui emana che secondo il suo contenuto concettuale di verità oggettiva, perchè per essi una verità umana non è tale se non possiede la prerogativa dell'attualità capace di colpire e commuovere gli animi [14].

Il sistema teologico va quindi organizzato, per essi, secondo leggi simili a quelle che reggono la poesia e le arti [15], in modo che la vitalità della teologia viene a dipendere solo dalla forza dell'esperienza religiosa da cui emana. Ogni grande corrente di spiritualità genera una teologia la quale non è altro che una spiritualità o esperienza religiosa che ha trovato la sua espressione intellettuale [16].

Sviluppandosi in questo clima di autonomia e di soggettivismo alimentato solo dalla esperienza religiosa, si capisce

---

(13) « Ce sont les affirmations elles-mêmes qui, pour conserver leur sens dans un univers intellectuel nouveau, determinent des notions, des méthodes et des systhèmes nouveaux en correspondence avec cet univers... » ivi, p. 220. Per una critica del pensiero del Bouillard circa l'impossibilità di affermazioni assolute in un perpetuo cambiamento di rappresentazioni, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel,* in *Angelicum* 25 (1948), p. 287.

(14) « L'actualité contribue donc à définir la verité... n'est que la condition limitatrice et négative dans la constitution des vérités humaines. Mais, toute négative et limitatrice qu'elle est, elle est cependant la condition réelle de ces vérités et il est impossible, sans la considérer, de connaître intégralement celles-ci » J.M. LE BLOND, *L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique,* in *Recherches de science religieuse,* 34 (1947), pp. 135-136.

(15) « Toutes les adaptations au goût du jour sont promises au même destin: pas plus que l'architecture, la théologie n'échappe à cette loi universelle. Dans le style néo-grec la colonne antique perd sa vertu et sa naïveté originelles pour devenir un insupportable pastiche. Et de même Saint Thomas: « Un grand docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré (Peguy) » H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* Parigi 1942, p. VIII.

(16) M. D. CHENU, *Une Ecole de théologie,* Le Saulchoir 1937, p. 75. Cf. esposizione critica di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie ou va-t-elle?,* in *Angelicum* 23 (1946) p. 131.

che la teologia di tali autori non può che mordere il freno di fronte al Magistero della Chiesa; per essi la sua autorità può avere tutt'al più la funzione profilattica contro l'errore, senza però pretendere di risolvere i problemi ([17]). Per questi autori nel progresso teologico non entra l'opera del Magistero, ma il movimento di idee che lungo il corso dei secoli conduce la scienza teologica alla scoperta dell'esplicito nel dato implicito. L'errore di confondere il progresso dogmatico con il progresso teologico consisterebbe nel fatto che il primo ha un punto definitivo di arrivo, mentre l'altro non può fermarsi in formule che ne delimitino e chiudano lo sviluppo una volta per sempre ([18]). In teologia, non meno che in filosofia, esiste un ritmo del pensiero analogo a quello della natura il quale conduce all'invenzione perpetua ([19]). Alla stabilità delle formule dogmatiche non corrisponde affatto una stabilità nel sapere teologico ([20]).

([17]) J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in *Etudes* (1946), p. 7.

([18]) « C'est une grande naïveté de se représenter le mouvement des idées au long des siècles, et spécialement en théologie, comme n'étant qu'un long passage de l'implicite à l'explicite ou du confus au distinct jusqu'à un certain état privilégié qui sera déclaré le terme définitif de cette évolution, à moins qu'on ne préfère laisser la route indéfiniment ouverte », H. De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, in *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 83-84.

([19]) « Il y a en effet un rythme de l'esprit, comme un rythme de la nature. L'un et l'autre comportent leurs points morts, leurs hivers. Seulement, ce qui rend possible l'illusion que nous voudrions combattre c'est que dans le rithme de l'esprit, contrairement au rithme de la nature, chaque dégel, chaque palingénésie est une métamorphose. Les printemps se succedent, mais ils ne se ressemblent pas. Ce qui renaît ne reproduit pas simplement ce qui avait péri à la fin de la dernière saison. C'est une fleur d'une autre essence, c'est un fruit d'une autre saveur. L'esprit est plus inventif que la nature », H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Parigi 1949, pp. 365-366.

([20]) « Peut-être même l'âge qui s'achève aura-t-il trop cédé à la tendence de concevoir l'histoire de la théologie comme une histoire du progrès théologique. Car s'il est vrai que dans le développement du dogme il se produit quelque chose de définitif qui autorise à parler de son progrès, on ne saurait toujours dire autant dans le cas de la théologie... Bref si le temps du dogme est irreversible, le temps de la théologie l'est beaucoup moins », H. De Lubac, *Surnaturel*, pp. 5-6.

II. - Il chiaro insegnamento della Chiesa

Contro queste opinioni che vorrebbero sottrarre ogni stabilità al sapere teologico facendone il frutto di una forma di spiritualità o la fioritura di un'epoca culturale, destinato ad essere sorpassato mediante un ciclo perenne di primavere e di autunni, sta la vera « gnosi » cristiana che pur avanzando nelle profondità della conoscenza del dato rivelato resta ancorata nelle verità immutabili della fede. Quando si tratta di verità divine deve essere incontestato che « ogni principio dei nostri dogmi ha il suo fondamento nel Signore dei cieli » ([21]) e perciò nulla vi è di più sicuro e di più solidamente fondato che la nostra fede cristiana la quale è opera di Dio ([22]).

Nell'insegnamento della Chiesa è ben chiaro come debba essere concepita ogni sistemazione e progresso in quella scienza sacra che, quale « impressio divinae scientiae » ([23]) si fonda nella fede, è nutrita e corroborata dalla stessa fede, sotto la guida e l'assistenza del Magistero Ecclesiastico.

1. *Origine divina della Fede cattolica.* — La religione cristiana « non è un trovato della ragione umana, ma fu in clementissimo modo manifestata da Dio agli uomini, per cui dall'autorità di Dio essa acquista ogni sua forza e nè l'umana ragione può in alcun modo mutarla o perfezionarla » ([24]). Non si può dunque valutare il dato di fede come opera umana e pretendere di spiegarlo ed interpretarlo a proprio arbitrio, assoggettandolo alla ragione; ciò sarebbe manomettere la parola

---

([21]) S. Giovanni Crisostomo, *Hom. I in Is.*, PG. 56, 14.
([22]) Pio ix, Enc. *Qui pluribus;* Denz. 1638.
([23]) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 1, a. 3, ad 2.
([24]) « Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, tum quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex eiusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere neque ab humana ratione deduci aut perfici unquam posse », Pio ix, Enc. *Qui pluribus,* Denz. 1636.

del Signore [25]. La fede non sopprime la ragione, ma l'aiuta, l'eleva, la fa libera da errori e l'arricchisce di cognizioni [26], a condizione però che la ragione si sottometta ad un superiore criterio di certezza: Dio è l'autore della fede ed è sulla sua autorità rivelante che la ragione umana deve prestare il suo ossequio accettandone la divina parola, non per l'intrinseca verità delle cose raggiunte con il lume naturale della ragione [27]. Nella fede il criterio di certezza è perciò riposto nell'autorità di Dio « ossequiata » dal volere: essa attinge la sua fermezza fuori dell'ordine propriamente intellettuale, nell'ordine dei fattori volontari: « Fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens. Et ideo scientia et intellectus est sicut in subiecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides » [28]. Il volontario ossequio all'autorità rivelante, che costituisce il fondamento della fermezza della fede, al di là della chiarezza della visione, non è tuttavia che la causa determinante dell'atto di fede che non è « cieco movimento dell'animo », ma atto di cognizione, perchè l'intelletto del credente viene rischiarato da una partecipazione della visione perfetta di colui che rivela: « Fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur » [29]. La conoscenza che procede secondo il lume della fede, non può avanzare per leggi imma-

---

(25) Enc. *Qui pluribus* l. c., p. 11.

(26) Conc. Vat., Const. Dogm. « Dei Filius », c. 4; Denz. 1799.

(27) « Hanc vero fidem, quae, humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis... ». Conc. Vatic., *ibid.*, c. 3, Denz. 1789.

(28) S. Tommaso, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 2.

(29) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 12, a. 13, ad 3; cf. *Contra Gentes*, 3, 154: « Quia vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipsa videt ».

nenti ed autonome, ma per sincera e devota adesione all'autorità rivelante la quale anzichè essere un ostacolo alla conoscenza è forza che corrobora ed amplifica la conoscenza della pura ragione. La fede è una conoscenza che non nasce da chi crede, ma è generata in lui da un altro, è un « fermo ritener per vero, un risoluto giudizio dell'intelletto » [30], un'affermazione che riposa sull'autorità di un altro. Ed è proprio questa autorità che conferisce alla fede una certezza più grande di quella delle evidenti verità di ragione per le quali la garanzia non viene dalla scienza divina, ma dal debole lume dell'intelligenza umana [31].

2. *Dimensione ecclesiale della fede.* — Ciò premesso è necessario considerare che nel presente ordine di cose, la fede ha un'imprescindibile dimensione ecclesiale. Il Concilio Vaticano afferma: « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » [32]. Le parole del Concilio Vaticano fanno eco al memorabile decreto del Concilio di Trento: « Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto

---

(30) M. J. SCHEEBEN, « Ein festes Fürwahrhalten oder ein entschiedenes Urtheil des Geistes », *Dogmatik,* I, 617.

(31) « Aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare: haec autem (fides) certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest » I, q. 1, a. 5, c.

(32) Conc. Vatic., Sess. III, Const. dogm. *De Fide;* Denz. 1800.

traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt... tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari reverentia suscipit et veneratur » ([33]).

Dio medesimo ha dunque stabilito « una viva autorità, la quale insegna e stabilisce il vero e legittimo senso della sua celeste rivelazione e con infallibile giudizio definisce ogni controversia di fede... La quale viva ed infallibile autorità è in quella Chiesa sola, che da Cristo Signore fu edificata sopra Pietro, Capo e Principe e Pastore della Chiesa universale, la cui fede per divina promessa non verrà mai meno, ma sempre e senza interruzione durerà nei legittimi Pontefici » ([34]).

Se la Chiesa è stata istituita da Cristo custode e maestra della dottrina rivelata, ciò significa che in seno al Cristianesimo la parola di Dio è consegnata non al semplice fedele, ma alla Chiesa, la quale è stata dotata del potere di magistero per trasmettere nei secoli questa divina parola. E tutti coloro che non intendono la parola di Dio nel senso della Chiesa, ma ricorrendo al proprio ingegno, sono da considerarsi « ciechi e conduttori di ciechi, che gonfi del superbo nome di scienza, vaneggiano fino al segno da pervertire l'eterno concetto di verità ed il genuino senso religioso » ([35]).

Il Magistero della Chiesa è dunque l'organo esterno e vivo al quale è affidato il compito di custodire, spiegare e difendere il deposito della rivelazione: « Poichè ai successori di Pietro non fu promesso lo Spirito Santo per questo scopo, che per sua rivelazione essi palesassero una nuova dottrina, ma affinchè con la sua assistenza santamente custodissero e fedel-

---

([33]) Sess. IV, Denz. 783.

([34]) Enc. *Qui pluribus;* versione italiana, p. 9.

([35]) « Caeci equidem et duces caecorum, qui superbo scientiae nomine inflati usque eo insaniunt ut aeternam veritatis notionem et germanum religionis sensum perventant », *Pii X P. M. Acta,* IV, Romae 1914, 52-74, p. 59.

mente esponessero la rivelazione trasmessa dagli Apostoli, cioè il deposito della fede » ([36]).

All'insegnamento della Chiesa il fedele deve credere come all'autorità stessa di Cristo di cui l'autorità apostolica continua la missione; il magistero degli Apostoli è lo stesso magistero di Cristo, inquanto per successione legittima e per trasmissione giuridica passa agli Apostoli. Identica è dunque la dottrina degli Apostoli e quella di Cristo: « Qui vos audit, me audit » (Luc. 10, 16.).

L'adesione pertanto alla dottrina insegnata dalla Chiesa è condizione indispensabile per poter essere nella fede: « Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem » ([37]). L'autorità del Magistero della Chiesa non consiste tanto nell'efficacia degli argomenti quanto nel fatto che esso insegna con autorità; si tratta di un insegnamento autoritativo, che impone l'obbligo dell'accettazione non per scienza acquisita o per acume intellettuale ma in forza della missione divina ricevuta da Colui al quale ogni intelligenza deve prestare l'ossequio umile della fede.

L'autorità della Chiesa che impone ai fedeli l'obbligo dell'accettazione della verità è il prolungamento, la partecipazione dell'autorità stessa di Cristo per cui al Magistero della Chiesa compete imporre con uguale forza la verità da credere: « Haec loquere et exhortare, et argue cum omni imperio » ([38]). E poichè la missione di insegnamento della Chiesa è la mis-

---

([36]) Concilio Vaticano, Sess. III, « Pastor Aeternus », c. 4; Denz. 1836.
([37]) S. Tommaso, *S. Th.*, II-II, q. 5, a. 3.
([38]) *Tit.*, 2, 15.

sione stessa di Cristo ([39]), essa deve proseguire il suo intento autoritativamente secondo le parole dell'Apostolo: « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, et in promptu habentes ulcisci omnem inoboedientiam » ([40]).

E' in questo Magistero garantito dall'assistenza divina che il fedele non solo riceve integra la parola di Cristo, ma può con sicurezza penetrare il senso della stessa parola di Dio scritta, dato che è il solo Magistero della Chiesa che in definitiva ci garantisce il valore ispirato della Sacra Scrittura, di cui esso è custode ed interprete autentico: « Ego vero evangelio non crederem, nisi catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas » ([41]).

Da quanto si è detto emerge come nell'ambito della vera religione cristiana il binomio scienza-autorità è intimamente congiunto; esso costituisce un necessario presupposto della conoscenza per fede e si ritrova nel concetto stesso di Magistero, anche se il Magistero della Chiesa, a differenza di quello apostolico, non si serve della divina ispirazione, ma della divina assistenza: « Cum sit perfectus scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur... Idcirco multum necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur » ([42]).

La dottrina della fede possiede il carattere necessario dell'apostolicità, dato che solo gli Apostoli hanno potuto insegnare e trasmettere dottrine di fede, come organi della divina

---

([39]) *Jo.* 20, 21; 17, 19-20.

([40]) 2 *Cor.*, 10, 5-6.

([41]) S. Agostino, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 397; c. 4, n. 6; PL. 42, 176.

([42]) S. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, 4, 34; PL. 50, 639.

Rivelazione. Morti gli Apostoli, la Chiesa ha ereditato in modo integro la verità intera del dato rivelato e solo dall'insegnamento autentico della Chiesa possiamo essere certi di possedere la verità tramandata dagli Apostoli e dai Profeti: « Nihil est de fide nisi quod Deus per Apostolos et Prophetas revelavit, aut quod evidenter inde deducitur. Non enim novis revelationibus nunc regitur Ecclesia, sed in iis permanet quae tradiderunt illi, qui ministri fuerunt sermonis, et propterea dicitur, Eph. II: *Aedificata supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum*. Igitur illa omnia, quae Ecclesia fide tenet, tradita sunt ab Apostolis aut Prophetis, aut scripto aut verbo » ([43]). La *Fides Ecclesiae* è perciò sinonimo di *fides apostolica* ([44]) e solo a condizione di essere soggetti al Magistero della Chiesa possiamo perseverare nella vera fede cattolica.

3. *Magistero e teologia.* — Passando a considerare i rapporti tra il Magistero della Chiesa e la scienza teologica, seguendo la via indicata dagli esposti principi, occorre considerare che la teologia non è una scienza separata dalla fede o esistente accanto ad essa, tale che debba generare una conoscenza del tutto diversa, la quale sia fondata solo sull'evidenza dei principi razionali. Ciò falsificherebbe il concetto di scienza teologica, la quale, se inquanto « scienza » implica un'attività della ragione, inquanto « teologica » riguarda Dio nella sua *Deitas* revelata: « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem » ([45]). La fede e la rivelazione entrano dunque nella scienza teologica e ne costituiscono la condizione intrinseca ed essenziale: « Philosophiae munus est praecipuum, in perspicuo ponere fidei nostrae rationabile obsequium (*Rom.* 12, 1), et, quod inde con-

---

([43]) S. ROBERTO BELLARMINO, *De Verbo Dei non scripto*, IV, c. 9; ed. O. Sartorii 1586, p. 232 b.

([44]) CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Strom.* VII, 1, 763.

([45]) S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 7.

sequitur, officium adiungendae fidei auctoritati divinae altissima mysteria proponenti, quae plurimis testata veritatis indiciis, credibilia facta sunt nimis (*Ps.* 92, 5). Longe aliud ab hoc theologiae munus est, quae divina revelatione nititur et in fide solidiores efficit eos, qui christiani nominis honore se gaudere fatentur » (46).

La teologia nasce spontaneamente dalla rivelazione, prende la fede come punto di partenza e ne scruta le conseguenze: « Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum » (47). Da un lato quindi la teologia deve continuamente mantenersi a contatto con le verità rivelate mediante la loro ricerca nelle fonti della Rivelazione, e mediante un lavoro di comparazione coordinarle in modo organico; d'altro lato essa deve esplicitare quelle stesse verità con l'aiuto della ragione ed ampliare la sua conoscenza oltre il dato rivelato « passando (discurrendo) dai principi alle conclusioni » (47). Nel primo caso abbiamo una scienza teologica del tutto omogenea con il dato rivelato ed il sapere teologico diviene uno sviluppo della semplice intellezione necessaria per l'atto di fede, nella stessa dimensione, ritenuto per lo stesso principio: il *lumen fidei*; nel secondo caso abbiamo un sapere teologico non del tutto omogeneo, poichè la cognizione che produce non è formalmente identica con quella della fede; essa possiede una certezza propria legata a quella della fede ma non identica

---

(46) S. Pio X, Enc. *Communium rerum* 21 apr. 1909, in AAS, 1 (1909) 381; Denz. 2120.

(47) S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8. « Ubi fides quaeritur, argumenta tolluntur quae fidei adversantur, et eam praecedere conantur, non illa quae eam modo debito sequuntur », *In Boët. de Trin.*, q. 2, a. 2, c.

(48) S. TOMMASO: « Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, idest simplici intuitu, non discurrendo; ita nos ex his quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones », *In Boët. de Trinit.*, q. 2, a. 2, resp.

ad essa, una certezza teologica che deriva da due fattori: il principio creduto e la dimostrazione.

Resta sempre indiscusso però che in qualunque caso è sulla solidità della fede che poggia tutta la scienza teologica e l'autorità divina resta sempre il maggiore criterio di certezza ed evidenza. La teologia potrà assomigliare alle scienze filosofiche nel modo di argomentare, ma i principi primi sui quali l'argomentazione razionale si fonda sono conosciuti soltanto per fede e per questo rendono tale scienza trascendente il semplice lume della ragione: « unde nihil prohibet de eisdem... etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur » ([49]).

Poichè tutta la solidità della teologia poggia sul dato rivelato, la certezza che il teologo raggiunge attraverso le deduzioni razionali dai principi della fede, non è così grande come quella dei principi stessi, ma diviene tanto inferiore quanto più egli si allontana da quei principi. Una teologia che in virtù di una esagerata valutazione delle forze della ragione si immerge nei cavilli delle dimostrazioni razionali trascurando la ricerca del dato rivelato, risulta essere una teologia di cattivo gusto, perchè si allontana troppo dai suoi fondamenti soprannaturali compiendo l'errore di confidare più nella certezza razionale che in quella proveniente dall'autorità di Dio Rivelante. Il primo errore che il teologo deve evitare è quello di esaltare troppo le capacità deduttive della ragione trattando la teologia con metodi puramente filosofici; contro di esso stanno le parole citate del Concilio Vaticano (loc. cit.): « Neque enim fidei doctrina... velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda... ». Spetta alla teologia dunque « ritornare alle fonti della Rivelazione divina: es-

([49]) S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad. 2.

si (i teologi) devono infatti indicare secondo quale ragione, sia esplicitamente sia implicitamente, si trovino nella Sacra Scrittura e nella Divina Tradizione quelle verità che sono insegnate dal vivo magistero. Si aggiunga che ciascuna delle due fonti della dottrina divinamente rivelata contiene tanti e così grandi tesori di verità che mai completamente possono esaurirsi. Perciò le sacre discipline, mediante lo studio delle fonti continuamente ringiovaniscono; mentre al contrario la speculazione che trascura l'ulteriore inquisizione del sacro deposito, come sappiamo per esperienza, diviene sterile » ([50]). La teologia dipende dunque nella solidità della certezza e nella fecondità del suo stesso progresso dal continuo contatto con il dato ricevuto per fede. Questo dato rivelato è però posseduto come un divino deposito negli atti del Magistero della Chiesa e pertanto la teologia non potrà fare a meno di tale Magistero, dato che l'adesione ad esso è determinante in materia di fede. Il Magistero della Chiesa ha infatti il compito di interpretare e custodire la parola di Dio sia scritta che oralmente tramandata ed esercita infallibilmente questo suo compito. Dove potrà allora il teologo trovare altro criterio infallibile per discernere la vera parola di Dio? « Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in ea contulerint omnia quae sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae » ([51]).

Volersi rendere indipendenti dal Magistero della Chiesa, respingendone l'autorità in nome di un falso concetto di autonomia della teologia, significa dimenticare che la scienza teologica attinge la sua certezza dalla fede e nella fede ha il suo og-

---

([50]) Pio XII, Enc. *Humani Generis,* 12 ag. 1950, in AAS., 42 (1942), pp. 568-569; Denz. 2314.

([51]) S. Ireneo, *Adver. Haeres.,* III, 4, 1; PG. 7, 855; cf. Origene, *De principiis,* I, 2; PG. 11, 116.

getto formale, per cui non può prescindere dall'ossequio alla autorità della Chiesa che è il prolungamento della stessa autorità divina, unico criterio di certezza nell'ambito della fede: « Purtroppo i ricercatori di novità passano senz'altro dal disprezzo per la teologia scolastica a trascurare ed anche facilmente a disprezzare lo stesso Magistero della Chiesa... Questo Magistero viene infatti presentato da essi come ostacolo del progresso ed impedimento della scienza, e da alcuni acattolici è considerato come un ingiusto freno da cui alcuni teologi maggiormente eruditi vengono impediti circa il rinnovamento della propria disciplina. E benchè questo sacro Magistero, nelle cose di fede e di costumi, deve essere per ciascun teologo *norma prossima ed universale di verità,* poichè ad esso Cristo Signore ha affidato tutto il deposito della fede, cioè le Sacre Scritture e la Divina Tradizione, perchè la custodisse, la proteggesse ed interpretasse, tuttavia non raramente si ignora, come se non ci fosse, il dovere per cui i fedeli sono tenuti a fuggire anche quegli errori che più o meno si accostano all'eresia e perciò ad obbedire alle costituzioni e decreti con i quali dalla Santa Sede sono proscritte e proibite tali cattive opinioni » ([52]).

Altro errore da cui deve guardarsi il teologo, dopo quello della eccessiva fiducia nelle capacità dialettiche della ragione, è la tentazione di un falso « orientamento » ed « aggiornamento » della teologia; di un adattarsi al tempo moderno per rendere allo scienziato cattolico più naturale e più facile l'essere cattolico. « In realtà si cominciò arbitrariamente a correggere ciò che esisteva, a sopprimerlo, a mutarlo, a ricostruirlo, a mitigare la rigidezza e la immutabilità dei principi metafisici, a rendere più pieghevoli le precise definizioni dogmatiche, a sottoporre a revisione il senso ed il contenuto del soprannaturale e la sua intima struttura, a spiritualizzare e rammodernare la teologia dell'Eucaristia, a rinnovare e ad avvicinare al pensiero

---

([52]) Enc. *Humani Generis;* Denz. 2313.

ed al sentimento moderno la dottrina sulla redenzione, sulla natura e gli effetti del peccato ed altri non pochi punti » [52]. Per questa smania di modernità si trascura da tutti costoro l'insegnamento del Magistero e si passa « ad interpretare gli scritti dei singoli Padri con i soli principi della scienza, escludendo qualunque autorità, e con quella libertà di giudizio con cui si sogliono investigare i documenti profani » [54].

Contro un tale pericolo della teologia occorre ricordare che l'adesione al Magistero della Chiesa è necessaria per la struttura stessa di questa scienza, perchè non solo la preserva dal pericolo di vane aberrazioni determinate dalla sua lontananza dalla « regola prossima ed universale di verità », ma al contrario il suo contatto col Magistero della Chiesa è positivamente benefico. Oltre a rendere sicuro il suo cammino, contribuisce efficacemente al suo stesso progresso.

Il Magistero è infatti organo vivo che non ha soltanto il compito di custodire ed interpretare il deposito della Rivelazione, ma anche quello di condurre soggettivamente la nuova conoscenza di verità rivelate implicitamente esistenti in seno alla Tradizione. In modo che possiamo dire con S. Ireneo che la predicazione della Chiesa, pur conservandosi ugualmente perseverante è custodita come un insigne deposito, il quale continuamente ringiovanisce e fa ringiovanire lo stesso vaso prezioso che lo contiene [55]. Il Magistero della Chiesa non è custode puramente passivo, ma attivo, inquanto esso tende a condurre a maturazione ed esplicitazione quelle verità che sono implici-

---

(53) PIO XII, *Monita de Theologia deque theologorum munere,* nel *Discorso ai partecipanti alla VI settimana di aggiornamento pastorale,* 15 sett. 1956, in AAS, 48 (1956), pp. 707-710.

(54) S. PIO X, *Iusiurandum contra errores modernismi,* in AAS 2 (1910) 669 sq.; Denz. 2146.

(55) « Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem et testimonium habentes a prophetis et ab Apostolis... et eam quae secundum salutem hominis est solitam operationem, quae est in fide nostra; quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est », *Adv. Haeres.* III, 24, 1; PG. 7, 966.

tamente contenute nel deposito rivelato: « Ecclesia in proponendis dogmatibus legitime processit, i.e. ille progressus, qui in definiendis veritatibus revelatis apparet, subiectivus videlicet, consonat cum Ecclesiae natura atque Christi intentionibus. qui per Spiritum Sanctum tuetur et dirigit suam Ecclesiam infallibiliter eamque vivificat, ut fructus possit ferre non solum sanctitatis, sed etiam intelligentiae usque crescentis » ([56]).

Non solo dunque il Magistero della Chiesa contiene nei suoi atti e nei suoi documenti l'autentica verità integrale della Tradizione, in modo che da essi si può attingere positivamente la verità rivelata ma attraverso il Magistero il teologo può essere condotto verso una sempre più ampia, esplicita e totale comprensione del deposito della verità divina. Da una parte infatti lo Spirito Santo conserva inviolato in seno alla Chiesa il deposito della fede, dall'altra come fonte viva di tutta la vita ecclesiastica ed anima della Chiesa, assiste il suo Magistero affinchè lo stesso deposito divino sia esposto in modo dovuto e sia compreso in modo retto dalla Chiesa discente: « Progressus igitur dogmaticus est supernaturalis non solum in praeservatione magisterii supremi ab omni errore, sed etiam in providentia illa peculiari, qua Spiritus Sanctus regit Ecclesiam atque actibus magisterii ordinarii non-infallibilibus praeparat dogmata futura » ([57]).

Lo strumento umano di questo progresso sono gli organi del Magistero e la stessa Chiesa discente sotto la guida dello stesso Magistero. Sarebbe perciò un grave errore, in nome di un'errata esigenza di modernità, stabilire un metodo storico per il quale si pretenda ricercare personalmente il dato rivelato prescindendo o scavalcando del tutto il Magistero ecclesiastico impartito nel corso dei secoli, con il pretesto di ritornare alle fonti primigenie della Tradizione. Ciò rappresenterebbe un regresso anzichè un progresso, significherebbe infatti voler com-

---

([56]) H. Dieckmann, *De Ecclesia,* Friburgo in Brisgovia 1925, n. 821.
([57]) H. Dieckmann, *ibid.,* n. 822.

piere un cammino inverso dall'esplicito all'implicito, voler illustrare con ciò che è oscuro quelle verità che per mezzo del Magistero hanno raggiunto la chiarezza. « Ma per questo motivo, la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata ad una scienza solamente storica. Poichè Dio insieme a queste sacre fonti ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente. E il Divin Redentore non ha affidato questo deposito, per l'autentica interpretazione, nè ai singoli fedeli, nè agli stessi teologi, ma solo al magistero della Chiesa. Se poi la Chiesa esercita questo suo ufficio, come nel corso dei secoli è spesso avvenuto, con l'esercizio sia ordinario sia straordinario di questo medesimo ufficio, è evidente che è del tutto falso il metodo con cui si vorrebbero spiegare le cose chiare con quelle oscure; che anzi è necessario che tutti seguano l'ordine inverso. Perciò il nostro Predecessore, di imperitura memoria, Pio IX, mentre insegnava che è compito nobilissimo della teologia quello di mostrare come una dottrina definita dalla Chiesa è contenuta nelle fonti, non senza grave motivo aggiungeva le seguenti parole: « in quello stesso senso, con cui è stata definita dalla Chiesa » (58).

Il teologo dunque sia che si serva delle forze della ragione, sia che si dedichi allo studio delle sacre fonti, deve necessariamente mantenersi a contatto con il Magistero della Chiesa dal momento che è decisivo « per la conoscenza della verità non già la "opinio theologorum", ma il "sensus Ecclesiae". Altrimenti sarebbe un fare i teologi quasi "magistri Magisterii"; il che è un evidente errore » (59). Essi invece dovranno considerare, spiegare e sostenere le affermazioni del Magistero della

---

(58) Pio XII, Enc. *Humani Generis*, Denz. 2314.

(59) Pio XII, *Discorso ai partecipanti alla VI sett. di agg. Past.*, loc. cit., p. 79.

Chiesa con serietà scientifica, al lume della ragione illustrata dalla fede, vale a dire, come affermava Pio IX, in « sensu Ecclesiae » ([60]).

III. - Conclusione

La teologia ci appare così veramente come una « scienza ecclesiastica », anzitutto perchè il teologo attinge l'oggetto della sua scienza dalla rivelazione divina, che gli viene offerta dalla fede della Chiesa espressa principalmente attraverso il suo Magistero. In secondo luogo il teologo è tale come membro della Chiesa, dato che egli tratta la teologia come credente in Cristo; egli perciò può « adempiere rettamente il suo compito per la Chiesa intera quando si inserisce nel tutto, quando vive nella Chiesa e con la Chiesa. Egli deve perciò essere pronto a lasciarsi correggere dal competente Magistero gli sbagli in cui fosse incorso. Al contrario la conferma che la comunità del Corpo di Cristo accorda mediante la Chiesa docente alla scienza teologica diviene garanzia di verità per quanto vi è espresso. Si può quindi asserire che la teologia è la penetrazione e l'esposizione scientifica, riconosciuta come esatta dalla Chiesa, delle verità di fede rivelate e conservate vive in lei da Cristo nello Spirito Santo » ([61]).

([60]) Pio XII, *Discorso ai partecipanti della VI Sett. di agg. Past.*, loc. cit., p. 79.
([61]) M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica*, I, trad. it., Torino 1959, p. 31.

P. Luigi Ciappi, O.P.
Maestro del Sacro Palazzo Apostolico
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana

IL MAGISTERO DELLA CHIESA NEL PENSIERO DI S. S. PIO XII

I - *Precedenti dottrinali: dal Concilio Vaticano a Pio XI*

La coscienza di possedere un supremo ed universale potere di magistero, sempre vivo ed operante in seno al Corpo mistico di Cristo, ha sempre accompagnato la Gerarchia della Chiesa Cattolica nel volgere dei venti secoli della sua storia. Né l'opposizione dei filosofi pagani, né il pullulare di sempre nuovi errori nel campo stesso della Chiesa, né i secoli di decadenza spirituale e culturale del Medio Evo al tempo delle invasioni barbariche, né la violenza demolitrice della falsa riforma, né l'offuscamento religioso prodotto negli ultimi secoli dal trionfo dell'umanesimo paganeggiante, dell'illuminismo, del razionalismo, del modernismo e del materialismo hanno giammai attenuato nella Sposa mistica di Cristo la consapevolezza di essere, essa sola, per istituzione divina, la depositaria legittima di tutto il tesoro della celeste rivelazione, la maestra infallibile di ogni verità necessaria all'eterna salvezza.

Questa coscienza limpida e ininterrotta d'una investitura magistrale, ricevuta dal Figlio di Dio incarnato con le solenni parole: « *Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi* » (Gv. 2, 11); « *Ogni potere è stato dato a me in cielo e in terra. Andate, dunque, ammaestrate tutte le genti* » (*Mt.* 28, 18) si è fatta, indubbiamente, ancor più manifesta al cospetto del

mondo intero con la definizione del Magistero infallibile del Romano Pontefice, pronunziata dal Concilio Vaticano (18 luglio 1870). Essa poi sembra aver raggiunto un fulgore veramente straordinario nell'insegnamento di Pio XII, di fel. mem.

Prima, però, di riferire in sintesi il pensiero del grande Pontefice su di un argomento di tanta importanza, sarà opportuno rievocare gli accenti più espressivi di tale coscienza, quali risuonarono nell'anima e nei documenti dei Padri del Concilio Vaticano e dei Romani Pontefici che precedettero Eugenio Pacelli sulla Cattedra di S. Pietro.

1. *Il Concilio Vaticano e il Magistero della Chiesa.*

Nella Costituzione dommatica *De fide catholica* (24 aprile 1870), che precedette e preparò quella, ancor più memorabile, *De Ecclesia Christi* contenente la definizione dell'infallibile Magistero del Romano Pontefice (*Sess.* IV, *cap.* IV), i Padri, in unione col sommo gerarca Pio IX, sentenziarono: « Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam (I *Tim.* 6, 20) proscribendi... Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, *fideliter custodienda* et *infallibiliter* declaranda » (1).

Senza arrestarci ad un'analisi minuta del significato di questa dichiarazione e di quelle che la precedono, possiamo sottolinearne i tratti dominanti nelle seguenti conclusioni dottrinali:

1ª Alla Chiesa, fondata sulla roccia di Pietro, spettano un potere apostolico, un diritto e un dovere di Magistero, che sono di origine divina e quindi divini in se stessi, per comunicazione da parte di Cristo, Figlio di Dio.

---

(1) *Sess.* III, *cap.* 4: Denz.-R. 1798.

2ª Oggetto proprio e diretto, principale o secondario, del Magistero ecclesiastico, è il deposito della fede, ossia le verità rivelate da Gesù Cristo, siano esse di ordine essenzialmente soprannaturale, incomprensibili per l'umana ragione, tanto prima quanto dopo l'avvenuta rivelazione; ovvero di ordine naturale, riguardanti la religione e i costumi, necessarie quindi alla salute, accessibili di per sé col lume di ragione, ma, nella presente condizione del genere umano, non da tutti speditamente, con stabile certezza e senza miscela di errori (cf. *Sum. Theol.* I, q. 1, a. 1) [2]. Oggetto, invece, indiretto sono le dottrine umane, filosofiche o di qualunque altro genere, da condannare se giudicate false e perniciose all'intelligenza dei fedeli.

3ª Il magistero della Chiesa non ha il compito di proporre agli uomini nuove verità, oltre quelle rivelate da Dio nell'Antico Testamento, da Gesù Cristo e dagli Apostoli nel Nuovo. Esso si limita a *custodire fedelmente* e a *dichiarare infallibilmente* il patrimonio di verità lasciato da Gesù, quasi sacra eredità, alla sua Sposa, la Chiesa, e ad essa comunicato o direttamente o mediante gli agiografi, i profeti, gli apostoli « divinamente ispirati » (cf. II *Tim.* 3, 16; II *Petr.* 1, 21).

4ª Il magistero della Chiesa, essendo *divino* nella sua origine, ed eminentemente divino per il suo oggetto primario, nonché per il fine ultimo a cui deve condurre le umane intelligenze, è altresì divino per il suo intrinseco valore e quindi *infallibile.* E' questo un logico corollario, reso ancor più manifesto nella definizione riguardante il Magistero del Romano Pontefice e la sua infallibilità. La definizione è *pronunziata da tutti i membri della Gerarchia* riuniti in Concilio e quindi implica necessariamente l'infallibilità stessa del Magistero universale della Chiesa; altrimenti, qual valore

---

(2) Cfr. *Sess.* III, *cap.* 1, 4: Denz.-R. 1786, 1796, 1798; L. Ciappi, *Il magistero vivo di S.S. Pio XII, norma prossima e universale di verità*, in *Sapienza*, VII, 1954, pp. 140-147; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*. I. *La Hiérarchie Apostolique*, 2ème ed., 1955, Table alphabétique: *Magistère*.

avrebbe la definizione dell'infallibilità pontificia, se pronunziata da maestri soggetti all'errore? Ecco perché nella formula si fa menzione dell'infallibilità della Chiesa docente: « Nos... sacro approbante Concilio (cioè con l'unanime consenso dei Padri), docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem..., cum doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi beato Petro promissam, *ea infallibilitate pollere*, qua divinus Redemptor *Ecclesiam suam* in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit » (3).

5ª Il Magistero è prerogativa della sola Gerarchia di giurisdizione, cioè dei Vescovi residenziali in comunione col Sommo Pontefice. Quindi esso non compete a tutti i membri della Chiesa, chierici o laici; e nemmeno, per diritto divino, ai Vescovi titolari o ai Superiori di Ordini religiosi. Infatti, nella Cost. dommatica *De Ecclesia* è al solo Romano Pontefice, quale successore di Pietro, che il Concilio riconosce col « primato apostolico », la « supremam quoque magisterii potestatem » (4). Ciò suppone che ai Vescovi, quali successori degli Apostoli, competa una potestà magistrale, anch'essa divina, ma secondaria, subordinta, dipendente da quella del supremo Dottore della fede.

6ª Il Magistero della Chiesa non deve supporsi ristretto alla sola custodia del deposito della divina rivelazione, ma ritenersi competente anche nell'interpretazione e nell'applicazione del medesimo, in un progressivo sviluppo dommatico, capace di adeguarsi, di stimolare anzi, sorvegliare e dirigere dall'alto l'incessante avanzare della civiltà umana.

« Questa duplice missione, commenta il Vacant, era già stata distina nella S. Scrittura e attribuita ai Capi della Chiesa. *Cristo,* scrive l'Apostolo, *ha stabilito gli uni apostoli, gli altri evangelisti, gli altri poi pastori e dottori.* Ora, come os-

(3) *Sess.* IV, *cap.* 4 (18 luglio 1870): Denz.-R. 1839.

(4) *Sess.* IV, *cap.* 4: Denz.-R. 1838; cfr. L. Ciappi, *S. Tommaso d'Aquino e il II Concilio Ecumenico di Lione,* in *Doctor Communis,* 1960.

serva molto saggiamente il card. Franzelin ([5]), con S. Agostino e S. Girolamo, dopo aver distinto gli apostoli, i profeti e gli evangelisti, l'autore ispirato non distingue più i dottori dai pastori. S. Paolo non dice che Gesù Cristo ha stabilito gli uni pastori, gli altri dottori; egli afferma che Cristo ha istituito le stesse persone pastori e dottori. Egli mostra altresì che la funzione del dottore è sempre congiunta a quella di pastore; egli rileva in conseguenza che coloro che sono incaricati di presentare ai fedeli il deposito della sana dottrina, sono in pari tempo incaricati d'interpretarlo. Affidando ai suoi apostoli la missione d'insegnare tutto ciò che aveva ad essi confidato: *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*, Gesù Cristo aveva egli stesso manifestato chiaramente che metteva nelle loro mani questo duplice ministero; poiché gli Apostoli non sarebbero stati in grado d'insegnare tutto ciò che aveva ad essi confidato, qualora non avessero insieme custodito con fedeltà il deposito e non lo avessero all'occorrenza rettamente interpretato. D'altronde, la natura della dottrina cristiana, che deve rimanere immutabile nel suo fondo e venire sviluppata nella sua esposizione, esigeva che i suoi depositari ne fossero ad un tempo i depositari ed i maestri. Essa, infatti, sarebbe stata esposta ad incomprensioni e spiegazioni diverse da parte dei fedeli e dei teologi. Ora, come avrebbero potuto i pastori custodirla fedelmente, se non avessero avuto alcuna autorità sulle diverse interpretazioni? Era perciò ad essi necessario il carisma dell'infallibilità per spiegare la rivelazione, non meno che per custodirla. Pertanto, la perenne assistenza, ch'è stata promessa agli Apostoli da Gesù Cristo, si estende a tutti i loro insegnamenti in materia di fede.

« La Chiesa, dunque, possiede per lo sviluppo del suo dogma un'organizzazione soprannaturale, cui non fa riscontro alcun organismo simile nelle società profane. I progressi del suo insegnamento non nasceranno soltanto dagli studi dei

---

([5]) I.B. FRANZLIN, *De divina Traditione et Scriptura*, th. XXVI, 2a ed., p. 310.

dei suoi teologi; essi deriveranno ancor più dalle dichiarazioni dei suoi pastori. Poiché, in virtù della loro infallibilità, queste dichiarazioni assicureranno alle verità, che ne saranno l'oggetto, una certezza indiscutibile, molto superiore a quella che potrebbero conferirle le dimostrazioni della teologia. Grazie a questo organismo prezioso, questi progressi saranno costanti. Essi potranno indubbiamente subire un rallentamento, in determinate epoche; ma ogni sviluppo fissato in una definizione, sarà acquisito per sempre. Il cammino della dottrina sarà sempre progressivo e non potrà giammai divenire retrogrado. Non sarà più discusso, ciò che una volta è stato deciso infallibilmente. La Chiesa docente, pertanto, contribuisce potentemente allo sviluppo del dogma, proponendo esplicitamente alla nostra fede le verità che essa trae dal deposito della rivelazione, ma che fino allora non aveva attratto la sua attenzione » (6).

2. *Leone XIII e l'oggetto integrale del Magistero della Chiesa.*

Contro il dilagare del liberalismo, che pretendeva svincolare i cittadini cattolici da ogni dovere verso Iddio e la Chiesa nel compimento dei propri doveri civili e politici, Leone XIII, con l'Enciclica *Sapientiae christianae* del 10 gennaio 1890, rivendicava alla Chiesa il diritto di intervenire anche nei problemi d'ordine temporale, quando ciò fosse richiesto dai supremi interessi delle anime, quali sono i doveri religiosi e morali. « Nel determinare i limiti dell'ubbidienza, ammoniva il Papa, niun si dia a credere doversi ubbidire all'autorità dei Sacri Pastori, massime del Romano Pontefice, soltanto in ciò che spetta al domma, il cui pertinace ripudio non può sceverarsi dal peccato di eresia. Che anzi, neppur basta l'accettare con sincero e fermo assenso quelle dottrine, le quali,

---

(6) A. VACANT, *Etude théologique sur les Constitutions du Concile du Vatican, constitution "Dei Filius"*, vol. II, 1895, pp. 304-305.

quantunque non definite da un solenne giudizio della Chiesa, tuttavia vengono dall'ordinario e universale Magistero della medesima proposte alla credenza de' fedeli come divinamente rivelate; e si hanno a credere, secondo il decreto del Concilio Vaticano, con *fede cattolica e divina.* Ma questo ancora deve essere annoverato tra i doveri de' cristiani, che si lascino reggere e governare dalla potestà e direzione de' Vescovi e soprottutto dell'Apostolica Sede. Il che quanto sia ragionevole, si fa ad ognun chiaro ed aperto. Poiché parte delle cose contenute nella rivelazione si riferiscono a Dio, e parte allo stesso uomo e alle cose necessarie alla sua felicità sempiterna. Or questo doppio ordine di cose, cioè quanto si ha da credere e quanto si ha da operare, viene, per diritto divino decretato. Il perché il Pontefice, in virtù della sua autorità, deve poter giudicare quali siano le cose contenute nella parola di Dio, quali le dottrine con essa consuonino, e quali no: e allo stesso modo additare ciò che è onesto o turpe, e quello che si ha da fare o fuggire per ottenere la salute eterna: altrimenti egli non sarebbe per l'uomo né certo interprete della divina parola, né duce del vivere sicuro » (7).

3. *S. Pio X: Magistero della Chiesa e progresso dommatico.*

Nell'Enciclica *Pascendi* del 7 settembre 1907, S. Pio X indicava il principio generale dei modernisti: « In una religione, che sia veramente viva, non v'è nulla d'invariabile; tutto quindi dev'essere sottoposto a cambiamento » (8). Da esso inferivano logicamente il fondamento di tutto il proprio sistema: *l'evoluzione.* Affermato allora che l'evoluzione vitale è stata la causa di ogni progresso sia in modo *negativo* che in modo *positivo,* essi l'applicavano al progresso del dogma. Ma a chi spetterebbe il merito principale del progresso,

---

(7) I. GIORDANI, *Le Encicliche Sociali dei Papi,* 3a ed., 1946, p. 141.
(8) DENZ.-R. 2094; Vers. ital. Ed. Paoline, p. 33.

secondo loro? Il Sommo Pontefice risponde: « Studiando più a fondo il pensiero dei modernisti, deve dirsi che l'evoluzione è come il risultato di due forze che si combattono, delle quali una è progressiva, l'altra conservatrice. La forza conservatrice sta nella Chiesa e consiste nella tradizione. L'esercizio di essa è proprio dell'autorità religiosa; e ciò, sia per diritto, giacché sta nella natura di qualsiasi autorità il tenersi fermo il più possibile alla tradizione; sia per fatto, perché sollevata al di sopra delle contigenze della vita, poco o nulla sente gli stimoli che spingono a progresso. Per contrario la forza che, rispondendo ai bisogni, trascina a progredire, cova e lavora nelle coscienze individuali, in quelle soprattutto che sono, come dicono, più a contatto della vita » (9).

Denunziato questo grave assalto al chiaro insegnamento del Concilio Vaticano, sopra riferito, il vigilante Pastore indicava un'altra insidia, che, purtroppo, sarebbe perdurata, fino ad attirare la condanna di Pio XII. « Osservate qui di passaggio, o Venerabili Fratelli, lo spuntare fuori di quella dottrina rovinosissima, che introduce il laicato nella Chiesa come fattore di progresso. Da una specie di compromesso fra le due forze di conservazione e di progresso, fra l'autorità cioè e le coscienze individuali, nascono le trasformazioni e i progressi. Le coscienze individuali, o talune di esse, fanno pressione sulla coscienza collettiva; e questa a sua volta sull'autorità, e la costringe a capitolare ed a venire a patti » (10).

E' evidente che la concezione modernista del progresso dommatico, risultante prima da un conflitto, e poi da un compromesso tra la forza conservatrice, propria della Gerarchia, arenata alla tradizione, e la forza progressiva, emanante dall'esperienza religiosa dei singoli fedeli, e soprattutto di alcuni di avanguardia, riflette la dialettica hegeliana. Essa pertanto è in aperto contrasto con la volontà stessa di Gesù Cristo, che affidava ai *soli* Apostoli e ai loro successori nel potere

---

(9) Denz.-R. 2095; Vers cit., p. 34.
(10) Denz.-R. 2095; Vers. cit. p. 35.

di ordine e di giurisdizione, il duplice compito di *custodire* e di *interpretare* il deposito della divina rivelazione. Il progresso, quindi, non dovrà essere concepito nel senso di esperienze sempre nuove, contradicenti la ideologia e la prassi religiosa delle passate generazioni (riguardo a Dio, a Cristo, ai sacramenti, alla Chiesa, al culto), ma come un ulteriore approfondimento intellettuale delle medesime ed immutabili verità, sempre antiche e pur sempre nuove, al dire di S. Agostino, perché eterne.

4. *Pio XI: Il Magistero della Chiesa fonte di progresso anche per la civiltà umana.*

Il magnanimo Papa, che aveva composto in serena concordia Chiesa e Stato in Italia, grazie al Concordato dell'11 febbraio 1929, doveva anche, con la Cost. apost. *Deus scientiarum Dominus,* del 24 maggio 1931, ordinare in più vasto ed aggiornato programma gli studi ecclesiastici, allo scopo di promuovere nel secolo XX quell'armonia tanto benefica tra Fede e Scienza, che la Chiesa aveva sempre coltivato e difeso nei secoli passati.

« Il Signore, Dio delle scienze (I *Sam.* 2, 3), esordisce la Costituzione, avendo affidato alla sua Chiesa il divino mandato di ammaestrare tutte le genti, l'ha indubbiamente costituita maestra infallibile della verità divina e quindi patrona e nutrice di tutto l'umano sapere. Spetta infatti alla Chiesa il trasmettere a tutti gli uomini i divini precetti, che essa stessa ha ricevuto e attinto dalla Rivelazione di Dio. E poiché la fede e la ragione umana non soltanto « non possono mai trovarsi in disaccordo tra loro », ma, grazie alla loro perfetta concordia, « si prestano altresì reciproco aiuto », in ogni epoca della storia la Chiesa ritenne suo preciso dovere il sostenere e promuovere il culto delle arti e delle discipline umane (Conc. Vatic., Const. *De fide cath.*, c. 4); ciò che in verità è attestato da molti e splendidissimi monumenti letterari » ([11]).

([11]) *Act. Apost. Sed.,* 31, 1931, p. 241.

II - *Pio XII e la sua dottrina sul Magistero della Chiesa.*

a) *Scopo del Magistero ecclesiastico: irradiare la verità nella carità.*

Pio XII apparve singolarmente conscio del prestigio e del dovere del Magistero di verità, affidato da Gesù Cristo alla sua Chiesa, e in primo luogo al suo massimo rappresentante sulla terra, il Romano Pontefice. Infatti, all'alba stessa del suo lungo regno, rispondendo all'omaggio augurale del Sacro Collegio nel giorno della sua Incoronazione (12 marzo 1939), affermava: « L'Ufficio del Supremo Pontificato, nel corso dei secoli, non ha avuto altra mira che quella di servire la verità; quella verità, diciamo, che sia integra e autentica, mai offuscata da alcuna ombra, non soggetta a nessuna debolezza, che però mai sia disgiunta dalla carità di Gesù Cristo. Poiché in ogni Pontificato, ma specialmente in questo Nostro, cui incombe il dovere di prodigarsi per l'umana società travagliata da tanti dissidi e contese, è necessario tener presente il motto di S. Paolo Apostolo, quasi sacra divisa: *Veritatem facientes in caritate* (*Eph.* 4, 15) » (12).

b) *Rendere testimonianza invitta alla verità è il compito principale del magistero ecclesiastico.*

La consapevolezza del supremo dovere del Vicario del Verbo incarnato, da parte di Pio XII, doveva affiorare in termini ancor più eloquenti nella sua prima Enciclica, vera « charta magna » del suo Pontificato. Infatti nella *Summi Pontificatus,* del 20 ottobre 1939, egli presentava agli occhi di tutti i cattolici, e del mondo intero, le linee architettoniche principali del suo futuro insegnamento, anche a riguardo del Magistero ecclesiastico.

« Come Vicario di Colui, il quale in un'ora decisiva, dinanzi al rappresentante della più alta autorità terrena di al-

(12) *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII,* Tip. Pol. Vat., I, pp. 9-10.

lora, pronunziò la grande parola: *Io sono nato e venuto al mondo per render testimonianza alla verità; chiunque sta per la verità, ascolta la mia voce* (Gv. 18, 37), Noi di nulla Ci sentiamo più debitori al Nostro ufficio, come anche al nostro tempo, che di rendere con apostolica fermezza testimonianza alla verità: *testimonium perhibere veritati*. Questo dovere comprende necessariamente l'esposizione e la confutazione di errori e di colpe umane, che è d'uopo conoscere, perché sia possibile la cura e la guarigione: *conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (Gv. 8, 32). Nell'adempimento di questo Nostro dovere, non Ci lasceremo influenzare da terrene considerazioni, né Ce ne tratteremo per diffidenze e contrasti, per rifiuti e incomprensioni, per timore di misconoscimenti e di false interpretazioni. Ma lo faremo sempre animati da quella paterna carità che, mentre soffre dei mali che travagliano i figli, indica loro il rimedio, sforzandoCi cioè di imitare il divino modello dei Pastori, il Buon Pastore Gesù, che è luce insieme ed amore: *Seguendo il vero con amore* (*Efes.* 4, 15) » [13].

c) *La Chiesa, custode della divina sapienza, attua l'unità soprannaturale nella diversità naturale delle civiltà umane.*

Il Magistero ecclesiastico, riflesso autentico del Verbo divino, non può non tutelare ad un tempo i supremi diritti di Dio e gli autentici valori umani, a qualsiasi nazione e razza gli uomini appartengano. Ecco ciò che Pio XII teneva a proclamare fin dalla sua prima lettera enciclica.

« La Chiesa di Cristo, fedelissima depositaria della divina educatrice saggezza, non può pensare né pensa d'intaccare o disistimare le caratteristiche particolari, che ciascun popolo con gelosa pietà e comprensibile fierezza custodisce e considera quale prezioso patrimonio. Il suo scopo è l'unità

---

[13] *A.A.S.*, 31, 1939, pp. 420-421; Vers. ital. Ed. Paoline, p. 8.

soprannaturale nell'amore universale, sentito e praticato, non l'uniformità, esclusivamente esterna, superficiale e per ciò stesso debilitante. Tutte quelle direttive e cure, che servano ad un saggio e ordinato svolgimento di forze e tendenze particolari, le quali hanno radice nei più riposti penetrali d'ogni stirpe, purché non si oppongano ai doveri derivanti all'umanità dall'unità d'origine e comune destinazione, la Chiesa le saluta con gioia e le accompagna dei suoi voti materni. Tutti quelli, che entrano nella Chiesa, qualunque sia la loro origine o la favella, devono sapere che hanno uguale diritto di figli nella casa del Signore, dove domina la legge e la pace di Cristo » ([14]).

d) *La Chiesa, maestra di giustizia e di carità, usufruisce della libertà concessale, a beneficio del totale progresso umano.*

E' questo un altro piedistallo dottrinale dell'Enc. *Summi Pontificatus,* il quale, oltre ad aver valore di conferma e di sigillo, rispetto all'opera svolta dalla Chiesa col suo Magistero nel passato, assume nel documento basilare del Pontificato di Pio XII, l'alto significato di solenne impegno e di magnanima promessa. I venti anni d'insegnamento del grande Pontefice hanno corrisposto pienamente, forse oltre il previsto, alle comuni aspettative, ai generosi propositi annunziati nell'Enciclica; il Suo Magistero si è inserito nella gloriosa costellazione di quelli che lo precedettero, nel corso di quasi venti secoli, come una stella di prima grandezza nel firmamento luminoso della Chiesa di Cristo.

« Quali torrenti di beni si riverserebbero sul mondo, esclama Pio XII, quanta luce, quanto ordine, quanta pacificazione perverrebbe alla vita sociale, quante energie insostituibili e preziose potrebbero contribuire a promuovere il bene dell'umanità, se si accordasse ovunque alla Chiesa, *mae-*

([14]) *A.A.S.*, 31, 1939, pp. 428-429; Vers. cit., pp. 16-17.

stra di giustizia e di amore, quella possibilità di azione, a cui ha un diritto sacro e incontrovertibile in forza del mandato divino! Quante sciagure potrebbero venir evitate, quanta felicità e tranquillità sarebbe creata, se gli sforzi sociali e internazionali per stabilire la pace si lasciassero permeare dai profondi impulsi del Vangelo dell'amore nella lotta contro l'egoismo individuale e collettivo!... Perciò, Noi, come rappresentante sulla terra di Colui, che fu detto dal Profeta « *Principe della Pace* » (Isaia, 9, 6), facciamo appello ai reggitori dei popoli e a quelli che hanno in qualsiasi modo influenza nella cosa pubblica, affinché la Chiesa goda sempre piena libertà di compiere la sua opera educatrice, annunziando alle menti la verità, inculcando la giustizia, e riscaldando i cuori con la divina carità di Cristo » ([15]).

e) *Il Magistero della Chiesa non conosce inganni né reticenze.*

L'infallibilità del Magistero della Chiesa viene dall'alto, non dalle esperienze e dal consenso dei fedeli; essa infatti, scaturisce unicamente dalla promessa di Gesù, che assicurò i suoi discepoli che sarebbe rimasto con loro tutti i giorni, fino alla consumazione dei secoli (cf. Mt. 28, 20); proviene altresì dalla presenza invisibile, efficace, mai interrotta, dello Spirito di verità, il cui compito è d'insegnare quanto Cristo stesso suggerisce nell'intimo delle intelligenze, non per rivelare nuove verità, ma per ricordare e far meglio penetrare le già rivelate. » *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* » (Ioann. 14, 26). Il carisma della infallibilità implica ad un tempo *luce* nella mente per ben giudicare e *amore* soprannaturale della verità e degli uomini cui manifestarla, senza alterazioni, senza reticenze, senza pericolosi sottintesi. *Veritatem facientes in caritate.*

([15]) *A.A.S.,* 31, 1939, p. 445; Vers. cit., pp. 31-32.

Anche di questa proprietà o carisma del Magistero della Chiesa, si fece chiaro assertore Pio XII nell'Enciclica menzionata:

« La Chiesa cattolica, città di Dio, « che ha per re la verità, per legge la carità, per misura l'eternità » ([16]), annunziando senza errori né diminuzioni la verità di Cristo secondo l'amore di Cristo con slancio materno, sta come una beata visione di pace sopra il vortice di errori e passioni e aspetta il momento, in cui la mano onnipotente di Cristo Re sederà la tempesta e bandirà gli spiriti della discordia, che l'hanno provocata » ([17]).

f) *Autorità divina del Magistero della Chiesa, derivante da Gesù Cristo, suo Capo, che in lei vive e per lei insegna.*

S. Tommaso aveva glossato le parole rivolte dal Signore agli Apostoli: « *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (Ioann. 20, 11), con questo scultoreo commento: Scilicet, ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate » ([18]). Pio XII tiene parimente a sottolineare l'indole divina del Magistero della Chiesa, quasi logico corollario di quella misteriosa unità e morale identificazione che, se vige tra il Capo e le membra del Corpo mistico, formanti « quasi una persona mystica ([19]), molto più è da ritenersi esistente tra Cristo e i suoi legittimi e diretti rappresentanti. E' questo il chiaro insegnamento della stupenda Enciclica *Mystici Corporis* (29 giugno 1943):

« Né soltanto è nostro dovere il ricambiare come si conviene a figli la materna pietà della Chiesa verso di noi, ma dobbiamo anche professarle riverenza per l'autorità conferitale da Cristo, in modo tale da sottometterle pienamente il nostro giudizio, in ossequio a Cristo stesso (cfr. 2 *Cor.* 10, 5)... Ad ottenere poi che un tal pienissimo amore regni negli ani-

---

([16]) S. Agostino, *Lett. 138 a Marcellino*, c. 3, n. 17.
([17]) *A.A.S.*, 31, 1939, p. 451; Vers. cit., p. 37.
([18]) *Comm. in Ep. ad Rom.*, c. 1, lect. 1.
([19]) *Sum. Theol.*, p. 3, q. 48, a. 2, ad 1.

mi nostri e di giorno in giorno aumenti, è necessario assuefarsi a riconoscere nella Chiesa lo stesso Cristo. E' infatti Cristo che *nella sua Chiesa vive,* che *per mezzo di lei insegna,* governa e comunica la santità; è Cristo che in molteplici forme si manifesta nelle varie membra della sua società » ([20]).

g) *Il sacro Magistero, in materia di fede e di costumi, norma prossima e universale di verità; sua difesa contro il relativismo dogmatico.*

L'intervento pronto ed energico di S. Pio X nella difesa della S. Scrittura, della Tradizione, del Magistero della Chiesa e della scienza teologica, contro cui si erano acuiti gli attacchi dei modernisti, all'inizio del sec. XX, era valso a richiamare i bene intenzionati sulla retta via e a provocare nei protervi una reazione, che giunse fino all'apostasia, Ma non è nel potere della Gerarchia d'impedire che la zizzania ripulluli nel mistico campo della Chiesa. Dio stesso rispetta l'umana coscienza e non gradisce l'ossequio dell'intelletto, se l'atto di fede non è insieme omaggio del libero volere. Ciò spiega perché gli errori del modernismo, sia pure in forma attenuata, ma pur sempre perniciosa, siano riapparsi a non meno di cinquant'anni dalla loro condanna.

L'Anno Santo 1950, anno di universale riconciliazione degli spiriti cattolici con Dio, offrì a Pio XII la migliore opportunità per richiamare sulla via della tradizionale verità i propagatori della « nuova teologia », ossia i difensori del *relativismo teologico.* Nella Enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950, Pio XII prende in esame le false opinioni che minacciavano l'integrità della dottrina cattolica e, in modo particolare, il Magistero della Chiesa nella sua trascendente autorità, nella sua consonanza con la S. Scrittura e la Tradizione, nella sua stima per la scienza teologica, sia positiva che speculativa, nel suo diritto di pronunziarsi non solo

---

([20]) *DR.,* V, pp. 312-313.

a riguardo della teologia, ma anche dei sistemi filosofici e scientifici aventi connessione col dato rivelato. La denunzia getta un velo di paterna indulgenza sulla persona degli erranti, a fine di colpire più sicuramente ed efficacemente le « velenose opinioni ».

« Da quanto abbiamo detto, osserva il Pontefice, dopo aver denunziato le nuove teorie, è chiaro che queste tendenze non solo conducono al *relativismo,* ma di fatto già lo contengono; questo relativismo poi è fin troppo favorito dal disprezzo verso la dottrina tradizionale e i termini con cui essa si esprime ([21]).

Ma il relativismo teologico, oltre che condurre all'« indebolimento della teologia speculativa », reca pregiudizio al valore stesso e alla funzione, divinamente normatrice, del Magistero della Chiesa: « Purtroppo questi amatori delle novità facilmente passano dal disprezzo della teologia scolastica allo spregio verso lo stesso Magistero della Chiesa che ha dato, con la sua autorità, una così notevole approvazione a quella teologia. Questo Magistero viene da costoro fatto apparire come un impedimento al progresso e un ostacolo per la scienza: da alcuni acattolici poi, esso viene considerato come un freno, ormai ingiusto, con cui alcuni teologi più colti verrebbero trattenuti dal rinnovare la loro scienza. E benché questo sacro Magistero debba essere per qualsiasi teologo, in materia di fede e di costumi, la *norma prossima e universale di verità* (in quanto ad esso Cristo Signore ha affidato il deposito della fede — cioè la Sacra Scrittura e la Tradizione divina — per essere custodito, difeso ed interpretato), tuttavia viene alle volte ignorato, come se non esistesse il dovere che hanno i fedeli di rifuggire pure quegli errori che in maggiore o minore misura s'avvicinano all'eresia... » ([22]).

L'ossequio, però, al Magistero della Chiesa non deve limitarsi ad accettare gli atti del Magistero pontificio solenne.

([21]) *DR.*, XII, p. 499; Vers. ital. Ed. Paoline, p. 8.
([22]) *DR.*, XII, pp. 500-501; Vers. cit., p. 9.

« Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non vi esercitano il potere del loro Magistero Supremo. Infatti questi insegnamenti sono del Magistero ordinario, di cui valgono pure le parole: « *Chi ascolta voi, ascolta me* » (Luc. 10, 16), e per lo più, quanto viene proposto e inculcato nelle Encicliche, è già, per altre ragioni, patrimonio della dottrina cattolica » ([23]).

Sarebbe poi inutile scusa, quella di appellarsi all'autorità della Sacra Scrittura e della Tradizione, contro l'autorità del Magistero della Chiesa, quasi la fonte più sicura, più immediata, più completa della dottrina rivelata non fosse quella del Magistero vivo della Chiesa, cui solo spetta l'interpretazione autentica della parola di Dio, scritta o orale. « Poiché Dio insieme a queste sacre fonti ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente. E il Divin Redentore non ha affidato questo deposito, per l'autentica interpretazione, né ai singoli fedeli, né agli stessi teologi, ma solo al Magistero della Chiesa » ([24]).

Infine, il Sommo pontefice ricorda ai filosofi cattolici il dovere di uniformarsi all'insegnamento della Chiesa, nelle questioni connesse con le verità di fede. « Sarebbe veramente inutile deplorare queste aberrazioni, se tutti, anche nel campo filosofico, fossero ossequenti con la debita venerazione, verso il Magistero della Chiesa, che, per istituzione divina, ha la missione non solo di custodire e interpretare il deposito della rivelazione, ma anche di *vigilare sulle stesse scienze filosofiche* perché i dogmi cattolici non abbiano a ricevere alcun danno da opinioni non rette » ([25]).

Ma anche ai cultori delle scienze positive è rivolto il

([23]) *DR.*, XII, p. 501; Vers. cit., p. 10; cfr. L. Ciappi, *art. cit.*, p. 146; Ch. Journet, *op. cit.*, I, pp. 406-428.

([24]) *DR.*, XII, p. 502; Vers. cit., p. 11.

([25]) *DR.*, XII, p. 507; Vers. cit., p. 20.

monito di non erigere le loro ipotesi a tesi, non tenendo alcun conto della dottrina cattolica. « Rimane ora da parlare di quelle questioni, che pur appartenendo alle scienze positive, sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana... Che se tali ipotesi vanno direttamente o indirettamente contro la dottrina rivelata, allora esse non possono ammettersi in alcun modo » ([26]). E soggiunge: « ...*tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa,* alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la S. Scrittura e di difendere i dogmi della fede » ([27]).

h) *L'unico Magistero autentico nella Chiesa è quello della S. Gerarchia.*

Il richiamo energico di Pio XII alla venerazione e alla sottomissione al Magistero della Chiesa, non sortì pienamente l'auspicato effetto. I problemi sociali e politici, tra i più agitati all'epoca nostra e nei quali l'intervento della Gerarchia è stato denunziato da taluni, anche in campo cattolico, quale indebita ingerenza o inopportuna sollecitudine, hanno costituito per non pochi la pietra di scandalo. Infatti, o si pretese rivendicare anche ai semplici sacerdoti il diritto di sentenziare su tali questioni a nome della Chiesa stessa; o si giunse ad esaltare la teologia, coltivata da laici, quasi come una nuova cattedra di verità, distinta da quella della Gerarchia, autonoma almeno nell'ambito del temporale, e persino autorizzata ad opporsi eventualmente alla medesima, qualora il bene maggior della comunità cristiana e la dignità del laicato cattolico lo richiedessero. Al vigilante Pastore di Roma non sfuggì il pericolo d'una ventata di falsa riforma, sul tipo di quella propugnata dai novatori protestanti e poi dai modernisti.

Nell'allocuzione del 31 maggio 1954, rivolta ai membri dell'Episcopato cattolico convenuti in Roma per la canonizzazione di S. Pio X, il Papa, richiamandosi al mandato affidato da Cristo ai soli Apostoli, inferiva giustamente l'*esclusi-*

([26]) *DR.*, XII, p. 507; Vers. cit., p. 20.
([27]) *Ivi.*

vità per la Gerarchia del *diritto divino* di magistero, che tuttavia non esclude da parte dei semplici sacerdoti una larga collaborazione. « Quelle verità che portò dal cielo, Cristo Signore le affidò agli Apostoli, e per mezzo di essi ai loro successori; come egli era stato mandato dal Padre (Gv. 20, 21), così egli mandò gli Apostoli ad ammaestrare tutte le genti intorno a quello che avevano udito dal Signore (cfr. Mt. 28, 19-20). Per *diritto divino,* quindi, gli Apostoli sono stati costituiti dottori, ovvero maestri nella Chiesa. Fuori dei legittimi successori degli Apostoli, cioè il Romano Pontefice, per la Chiesa universale, e i Vescovi per i fedeli affidati alle loro cure (cfr. CIC, can. 1326), non si danno nella Chiesa altri maestri per diritto divino; essi, però, e principalmente il Supremo Maestro della Chiesa e Vicario di Cristo in terra, possono chiamare altri come propri collaboratori e consiglieri nel Magistero, cui delegare (sia in via straordinaria, sia in forza dell'ufficio conferito - cfr. can. 1328) la facoltà d'insegnare. Quanti sono assunti in tal guisa all'insegnamento, esercitano l'ufficio di maestro non a nome proprio, né per titolo di scienza teologica, ma in forza della missione che hanno ricevuto dal legittimo Magistero ed a questo sempre la loro potestà è soggetta, né mai diventa « sui juris », cioè indipendente da ogni potere. I Vescovi, invece, anche quando hanno concessa tale facoltà, mai si privano del diritto d'insegnare, né si esimono dal gravissimo dovere di provvedere e di vigilare intorno all'integrità e alla sicurezza della dottrina che viene impartita dagli altri chiamati a collaborare. Perciò il legittimo Magistero della Chiesa non lede o reca offesa a nessuno di coloro, cui venne conferita la missione canonica, quando esso desidera rendersi conto ed accertarsi intorno a ciò che insegnano e propugnano coloro ai quali è stata affidata la missione dell'insegnamento, sia nelle lezioni fatte a viva voce, o nei libri, dispense, o riviste riservate agli uditori, sia nei libri ed altri scritti di pubblica ragione ([28]).

([28]) *DR.*, XVI, pp. 42-43; Vers. ital. Ed. Paol., p. 3.

Da tale controllo del Magistero della Chiesa non devono credersi immuni i laici, quando si tratta di problemi, profani in se stessi, ma connessi con i dati della rivelazione o con la religione e la morale. « Senza dubbio la Chiesa ama e favorisce sommamente lo studio e il progresso della scienza umana, e circonda di particolare affetto e stima i dotti che impiegano negli studi la loro esistenza. Tuttavia le cose che riguardano la religione e i costumi, le verità che del tutto trascendono l'ordine sensibile, entrano esclusivamente nell'ambito dell'ufficio e della autorità della Chiesa » ([29]).

Anche i laici, però, possono essere chiamati a collaborare al Magistero sacro della Chiesa, ma il loro magistero non potrà mai pretendere l'autonomia soprattutto in campo strettamente religioso.

« Quanto ai *laici* è chiaro che possono anch'essi essere chiamati o ammessi dai legittimi Maestri come *collaboratori* o *collaboratrici* nella difesa della fede. Basta ricordare l'insegnamento della dottrina cristiana, al quale attendono tante migliaia di uomini e di donne, nonché le altre forme dell'apostolato dei laici. Tutto ciò è degno di singolare encomio e può e deve promuoversi con ogni sforzo. Ma occorre che tutti questi laici siano e rimangano sotto l'autorità, la guida e la vigilanza di coloro, che per divina istituzione sono stati costituiti maestri nella Chiesa di Cristo. Non vi è infatti nella Chiesa, nelle materie attinenti alla salvezza delle anime, magistero alcuno che sia sottratto a questa autorità e vigilanza ([30]).

Senza far nomi, il Papa passava a denunziare un nuovo errore, non segnalato nell'Enciclica *Humani generis*: l'invadenza della « teologia laica », svincolata dal Magistero della Chiesa e costituentesi in magistero distinto e persino opposto a quello gerarchico. « In tempi recenti cominciò a sorgere qua e là e a diffondersi largamente la cosiddetta teologia laica, e

---

([29]) *DR.*, XVI, p. 44; Vers. cit., p. 4.
([30]) *DR.*, XVII, pp. 44-45; Vers. cit., p. 6.

si introdusse una particolare categoria di teologi laici, che si professano indipendenti; di questa teologia si hanno prelezioni, pubblicazioni, circoli, cattedre, professori. Questi distinguono il loro magistero e in certo modo lo oppongono a quello pubblico della Chiesa; a volte, per giustificare il loro modo di agire, si appellano ai carismi per insegnare a interpretare, di cui ripetute volte si parla nel Nuovo Testamento, specie nell'Epistole Paoline (per es.: *Rom.* 12, 6-7; 1 *Cor,* 12, 28-30)... All'incontro occorre ritenere questo: e cioè che non vi fu mai, non vi è, né vi sarà mai nella Chiesa un legittimo magistero di laici che sia sottratto da Dio all'autorità, alla guida, e alla vigilanza del Magistero sacro; anzi la stessa negazione della sottomissione, offre argomento convincente e sicuro criterio che i laici, i quali parlano e agiscono così, non sono guidati dallo Spirito di Dio e di Cristo. Inoltre tutti avvertono quale pericolo di turbamento e di errore vi sia in questa « teologica laica »; pericolo anche che comincino ad istruire gli altri, persone addirittura inette, anzi ingannatrici e subdole... » ([81]).

A Pio XII parve necessario tornare nuovamente su di una verità così sacrosanta e fondamentale. Parlando ai partecipanti al II Congresso Internazionale dell'apostolato dai laici, (5 ottobre 1957) ne approfittò per rispondere ad un quesito, che poteva sorgere dopo la riconosciuta collaborazione dei laici all'apostolato magistrale della Gerarchia. « Il laico incaricato d'insegnare, e di cui quest'insegnamento costituisce forse la unica attività professionale, non passa egli, per ciò stesso, dall'apostolato laico a l'« apostolato gerarchico? ». Per rispondere a questa domanda, occorre ricordarsi che Cristo ha affidato ai suoi discepoli un duplice potere: anzitutto, il potere sacerdotale di consacrare, che fu accordato con pienezza a tutti gli Apostoli; in secondo luogo, il potere d'insegnare e di governare, vale a dire, di comunicare agli uomini, in nome di Dio, la verità infallibile che li impegna e di stabilire le norme

([81]) *Ivi.*

che regolano la vita cristiana. Questi poteri dagli Apostoli passarono al Papa e ai Vescovi. Questi, mediante l'ordinazione sacerdotale, trasmettono ad altri, in una misura determinata, il potere di consacrare, mentre quello d'insegnare e di governare è proprio del Papa e dei Vescovi » ([32]). Quindi il Papa soggiungeva:

« Quando si parla di « apostolato gerarchico » e di « apostolato dei laici », si deve aver presente una duplice distinzione: anzitutto, tra il Papa, i Vescovi e i sacerdoti da una parte, e l'insieme del laicato dall'altra; di poi, nel clero stesso, tra coloro che detengono nella sua pienezza il potere di consacrare e di governare, e gli altri chierici. I primi (Papa, Vescovi e sacerdoti) appartengono al clero... Adesso, per rispondere al quesito enunziato, occorre non perdere di vista le due distinzioni proposte. Si tratta, nel caso presente, non del potere d'ordine, ma di quello d'insegnare. Di questo, soltanto i detentori dell'autorità ecclesiastica sono i depositari. Gli altri, sacerdoti o laici, collaborano con essi nella misura in cui vien loro affidato l'incarico d'insegnare fedelmente e di dirigere i fedeli (cfr. CIC, can. 1327 e 1328). I sacerdoti (che agiscono *vi muneris sacerdotalis*) ed anche i laici possono ricevere il mandato, il quale, secondo i casi, può essere lo stesso per entrambi. Essi si distinguono tuttavia per il fatto che l'uno è sacerdote, l'altro è laico, e che, per conseguenza, l'apostolato dell'uno è sacerdotale, quello dell'altro è laico. Quanto al valore e all'efficacia dell'apostolato esercitato con l'insegnamento di religione, essi dipendono dalla capacità di ciascuno e dai suoi doni soprannaturali. Gli insegnanti laici, le religiose, i catechisti nei paesi di missione, quanti sono incaricati dalla Chiesa d'insegnare le verità della fede, possono anche essi applicare a se stessi, e a buon diritto, la parola del Signore: «*Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo*» (Mt. 5, 13-14) ([33]).

([32]) *DR.*, XIX, pp. 456-457.

([33]) *Ivi.*

III - *Rilievi teologici sul pensiero di Pio XII a riguardo del magistero ecclesiastico.*

Le ferme e insistenti dichiarazioni di Pio XII sul Magistero della Chiesa, benché chiare e atte a dissipare pericolosi malintesi, non risulteranno pienamente persuasive se non tenendo presenti le seguenti considerazioni:

1) Il Magistero della Gerarchia è il solo magistero autentico, ossia di origine e di diritto divino nella Chiesa; come tale, esso è incomunicabile ai semplici sacerdoti e ai laici. Come, infatti, la Gerarchia deve conservare intatta la sostanza dei Sacramenti, istituiti immediatamente da Gesù Cristo, così deve conservare intatta nella Chiesa la costituzione di Ordine e di giurisdizione, voluta dal suo divino Fondatore. Orbene, il duplice potere: di Ordine e di giurisdizione (in quanto il primo dice *pienezza* del sacerdozio, e l'altro importa il diritto e il dovere d'insegnare e di governare *in nome di Cristo e con la sua stessa divina autorità*), rappresenta l'elemento costitutivo e distintivo della Gerarchia (Romano Pontefice, Vescovi). Pertanto, la Gerarchia rinnegherebbe se stessa, qualora riconoscesse in altri simili poteri. Perciò si deve ritenere che né l'istituzione divina immediata dei tre gradi del sacramento dell'Ordine, da parte di Cristo (Episcopato, Sacerdozio, Diaconato), patrocinata da alcuni teologi; né il *fatto* che alcuni laici esercitano l'insegnamento della dottrina cattolica con competenza scientifica ed efficacia soprannaturale maggiori che non qualche membro della Gerarchia, sono argomenti sufficienti per conchiudere che il semplice sacerdote o un laico possono condividere il Magistero gerarchico. A questo essi possono essere chiamati a « *collaborare* in virtù della « missio canonica » ricevuta dalla Gerarchia; ed allora il loro magistero non sarà semplicemente « umano », a titolo cioè di scienza teologica, ma anche « ecclesiastico », dotato cioè di una certa autorità morale, propria della Chiesa. Mai però potrà diventare « gerarchico », autentico e divino. La collaborazione non

è partecipazione, se non in un senso analogico improprio; quindi nessun sacerdote o laico, incaricato di insegnare le scienze sacre (S. Scrittura, Storia dei dogmi, Teologia, ecc.) o la religione nelle scuole, potrà proclamarsi diretto ministro e ambasciatore di Cristo.

2) L'indole *autentica,* ossia il carattere *divino* del Magistero della Gerarchia, è costituito non dall'oggetto, ma dalla sua origine, cioè dall'istituzione divina. E' vero che il Papa e i Vescovi sono uguali a tutti gli altri membri del Corpo mistico, in quanto uomini e credenti; ma, in più, essi sono *elevati, distinti* e *preposti* ai semplici sacerdoti e ai laici, in virtù di un mandato speciale ricevuto da Gesù Cristo, quello cioè d'insegnare in suo nome e con la sua stessa autorità. « *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me* » (Luc. 10, 16). Ciò non sarebbe possibile senza una *speciale assistenza divina,* in forza del principio enunziato da S. Tommaso: « Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur » ([34]).

Questa *speciale* assistenza divina è un carisma, cioè una « gratia gratis data », transeunte e tuttavia sempre presente all'occorrenza, concessa da Cristo a beneficio del suo Corpo mistico; non quindi a solo vantaggio e, tanto meno, a scopo di lucro e di ambizione dei beneficiati (« Seniores... obsecro...: pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte sed spontanee secundum Deum; neque turpis lucri gratia, sed voluntarie; neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo » I *Petr.* 5, 1-3). Questa assistenza tocca, per così dire, il suo acme nel privilegio dell'infallibilità, di cui è dotato il corpo della Chiesa docente e principalmente il suo Capo, il Romano Pontefice. E' un « instinctus Spiritus Sancti » ([35]), che produce un duplice effetto: *interno,* ch'è la conoscenza della verità esistente nel deposito della divina rivelazione; *esterno,* ossia la fedele custodia e l'infallibile interpreta-

([34]) *Sum. Theol.,* p. 3, q. 27, a. 5, ad 1.

zione della verità di fede. Sarebbe uno sminuirla, il pensare che tale assistenza non importi alcun elemento o intervento positivo ([36]).

3) Il Magistero della Chiesa, in quanto importa sia il diritto e il dovere di insegnare in nome di Gesù Cristo, sia la speciale assistenza da lui promessa agli Apostoli, è ben distinto dal « sensus fidei » comune a tutti i veri credenti, ecclesiastici o laici. A tal proposito osserva giustamente l'illustre teologo P. Marin-Sola, O. P.: « Bisogna distinguere il *senso della fede* dal *Magistero ordinario* della Chiesa... Il Magistero o la definizione dogmatica della Chiesa non è semplicemente un apparecchio registratore né un centro di ripercussione della coscienza sociale della comunità cristiana, secondo la pretesa del modernismo (cfr. Den. 2006). Esso è, anzitutto, una sorgente esplicita o implicita di ogni adesione seguente, il *controllo* o la *regola* del suo consenso anteriore, sia esso dovuto al ragionamento teologico oppure al senso sperimentale della fede » ([37]).

([36]) *Conc. Vat., Sess.* IV, *cap.* 4: Denz-R. 1836-1837; J. V. De Groot, O.P., *Summa Apologetica de Ecclesia Catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, 1892, p. 550; R. Schultes, O.P., *De Ecclesia Catholica*, 1925, pp. 285-286.

([37]) *L'évolution homogène du dogme catholique*, vol. I, 1924, p. 368; Cfr. Ch. Journet, *op. cit.*, I, p. 537. S. Tommaso prova con evidenza che non si può avere l'abito della fede divina senza l'adesione al Magistero della Chiesa, ch'è regola *infallibile, divina, prossima* ed *universale* di verità rivelata: « Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti: qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis manifestata: ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem ... Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili reguae, sed propriae voluntati » (*Sum. Theol.*, p. 1-2, q. 5, a. 3). E' pertanto chiaro che, anche supposta l'ispirazione privata dello Spirito Santo e speciali rivelazioni, queste, se sono vere, non possono mai essere in contrasto con la rivelazione ufficiale, oggetto di fede *divina* e *cattolica*: nè possono costituire una regola infallibile di fede divina e cattolica. Anche chi ne è beneficiato non potrà aderirvi se non in quanto sono conformi alla dottrina della Chiesa.

4) Nell'allocuzione del 5 ottobre 1957, Pio XII affermava che i semplici sacerdoti, allorché insegnano, agiscono « vi muneris sacerdotalis ». Come appare dal contesto, non era intenzione del Papa riconoscere ad essi un magistero divino, in virtù della sacra ordinazione; e nemmeno un diritto divino a collaborare all'apostolato gerarchico, sia nell'insegnamento che nel governo. Infatti, il semplice sacerdozio non include che il potere di *ordine,* ricevuto dal Vescovo, per via di vera e propria partecipazione (univoca) o comunicazione della potestà di ordine, esistente nel Vescovo rispetto al Corpo *reale* di Gesù Cristo, o meglio, in riguardo alle sostanze del pane e del vino da transustanziare nel Corpo e nel Sangue di Cristo mediante la consacrazione. Pertanto, una volta comunicato il carattere sacerdotale, come una facoltà *fisica* inerente in modo permanente e inamissibile nel soggetto, questa facoltà (anche se di indole strumentale in rapporto al sacerdozio di Cristo, ministro principale del N. T.) ([38]) viene esercitata *validamente,* indipendentemente dall'identica potestà di ordine del Vescovo. Questi può soltanto regolare il *lecito esercizio* della « potestas consecrativa », in quanto l'esercizio rientra sotto il suo potere di giurisdizione nel Corpo mistico.

I poteri, invece di *regere, praedicare,* menzionati dal Pontificale Romano nel rito dell'ordinazione, sono comunicati dal Vescovo al semplice sacerdote come ad un soggetto, il solo *atto* o *conveniente* (sacramentalmente) ad esercitarlo, proprio « vi muneris sacerdotalis ». Essendo, infatti, il sacerdote, per sua definizione, mediatore tra Dio e gli uomini, avente potestà sul Corpo di Cristo quale ministro del culto cristiano, è anche il solo idoneo a ricevere l'investitura o il potere di ammaestrare e reggere il Corpo mistico ([39]). Pertanto, trattandosi

([38]) Cfr. *Sum. Theol.,* p. 3, q. 61, aa. 2-5.

([39]) S. Tommaso è molto chiaro in proposito nel *Suppl. Sum. Theol.,* q. 36, a. 2: « Ad hoc quod homo ordinis officium exequatur oportet quod habeat tantum de scientia quod sufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis scientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri et non universaliter in tota Sacra Scriptura sit instructus, sed plus vel minus secundum quod ad plura vel pauciora se eius officium extendit: ut scilicet illi qui aliis praeponun-

di *missione* ricevuta dal legittimo Superiore, mediante speciale facoltà, o per conferimento di un ufficio, cui è annesso dai sacri canoni il compito d'insegnare » (*CIC,* can. 1328), il potere resta entro l'ambito d'una facoltà morale ecclesiastica e il sacerdote (parroco o predicatore) agisce quale ministro della Gerarchia, subordinato ad essa sia quanto alla validità che alla liceità del suo governo e del suo insegnamento.

I Vescovi, da parte loro, non solo hanno il diritto, ma anche il *dovere* di assumersi dei sacerdoti collaboratori (parroci e altri individui idonei): Episcopi tenentur officio praedicandi per se ipsi Evangelium...; et insuper debent praeter parochos alios quoque viros idoneos in auxilium assumere ad huiusmodi praedicationis munus salubriter exsequendum » (can. 1327, § 2).

5) Anche i *laici* (non escluse le donne), possono essere assunti quali ausiliari della Gerarchia nell'insegnamento religioso, ma non nella predicazione. Sono parole del Papa: « E' chiaro che anch'essi possono essere chiamati o ammessi dai legittimi Maestri come collaboratori e collaboratrici nelle difesa della fede ». Né è escluso, secondo il pensiero stesso di Pio XII, che l'insegnamento dei laici rivaleggi con quello del clero o

---

tur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent; et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant ». — Rispondendo poi ad una facile obiezione, tratta dal testo di Malachia: « *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est* » (2, 7), il S. Dottore osserva: « Sacerdos habet duos actus: unum principalem, supra corpus Christi verum; et alterum secundarium, supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo; sed non convertitur. Et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantum; sicut religiosi quibus cura animarum non committitur. Et a talium ore lex non requiritur, sed solum quod sacramenta conficiant. Et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum. Et a talium ore populus legem requirit. Unde scientia legis in eis esse debet: non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis, quia in his debet ad superiores recursus haberi; sed ut sciant et quae populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant et tanto magis quanto in maiori gradu collocantur » (ad 1).

per contenuto teologico (come fu, ad es., quello di Didimo il cieco, di Severino Boezio), o per efficacia soprannaturale, dovuta a speciali doni del Signore (così si avverò in S. Caterina da Siena, S. Teresa d'Avila ed altri). Tuttavia, quanto al valore dottrinale *autentico,* l'unico magistero che rimane regola prossima di fede è il Magistero della Gerarchia.

La collaborazione allora delle donne all'apostolato della Gerarchia, pur conferendo al loro insegnamento un prestigio, che non avrebbe altrimenti, anche se dotato di carismi soprannaturali eccezionali, non è sufficiente a trasferire il sesso muliebre nell'ambito del Magistero gerarchico. Esse non diverranno mai né maestre né pastore nella Chiesa, per diritto divino. Non meno che ai tempi del nascente Cristianesimo, vale anche per le insegnanti di religione dei nostri giorni la proibizione di S. Paolo: « *Mulieres in ecclesiis taceant; non enim permittitur eis loqui in ecclesiis* » (I Cor. 14, 34-35); « *Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio* » (I *Tim.* 2, 11).

Commentando i due testi paolini, S. Tommaso ha delle osservazioni preziose. Anzitutto egli avverte che alle donne non è stato concesso da Cristo il potere di magistero per motivo di *ordine morale*: « Nam verba mulieris sunt inflammantia » [40]; quindi riconosce ad alcune donne la missione d'insegnare; la quale, però, anche se destinata al gran pubblico, non assume un vero carattere d'insegnamento pubblico, ufficiale. « Dicendum est quod doctrina alia est publica, et haec non competit mulieri, et ideo dicit *in ecclesia;* alia est privata, et hac mater erudit filium. Sed contra: *Debora erudivit populum Israel.* Respondeo: Illa eruditio est per spiritum prophetiae, et gratia Spiritus Sancti non distinguit inter virum et mulierem; non tamen publice praedicabat, sed instinctu Spiritus Sancti consilia dabat ». E' chiaro che S. Tommaso non prevedeva qui l'Azione Cattolica, ossia la « missio cano-

---

[40] *In I ad Tim.*, c. 2, lect. III.

nica » affidata anche a donne, per una collaborazione all'apostolato della Gerarchia. Ebbene, anche in questo caso, pur assumendo un certo prestigio ecclesiastico, l'insegnamento delle donne, e dei laici in generale, non riveste carattere ufficiale né, tanto meno, un carattere autentico, divino.

A conclusione di questo modesto studio è doveroso riconoscere che il pensiero di Pio XII sul Magistero della Chiesa mette ancor più in chiara luce questa fondamentale verità del Cristianesimo: Gesù Cristo ha comunicato soltanto agli Apostoli e ai loro successori, il Romano Pontefice e i Vescovi, la sua triplice prerogativa di *Pontifex*, di *Doctor* e di *Rex*, cioè di Sommo Sacerdote, di Maestro e di Legislatore [41].

---

(41) « Omnino utique retinendum est, qui sacra potestate in eiusmodi Corpore fruantur, primaria eos principalia membra existere, cum per eosdem, ex ipso Divini Redemptoris mandato, munera Christi *doctoris, regis, sacerdotis* perennia fiant » Encicl. *Mystici Corporis*, in « Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII », V, p. 220; cfr. *Sum. Theol.*, p. 3, q. 22, a. 1, ad 3.

III. - ROMANUS PONTIFEX INFALLIBILIS ECCLESIAE MAGISTER

P. Umberto Betti o. f. m.
Professore nel Pontificio Ateneo Antoniano

IL MAGISTERO INFALLIBILE DEL ROMANO PONTEFICE

L'infallibilità personale come maestro di tutta la Chiesa, nella sua enunciazione più semplice, è il potere che compete al Romano Pontefice, per diritto divino, d'insegnare con forza obbligante e valore irreformabile a tutti, pastori e fedeli, in cose riguardanti la fede o i costumi. L'elemento principale che questa prerogativa così enunziata comporta è quello di proprietà personale, che la distingue, senza separarla né contrapporla ad essa, dall'infallibilità di cui, ugualmente per diritto divino, gode tutta la Chiesa docente, cioè il collegio dei vescovi uniti al vescovo di Roma.

Proposta in questi termini al concilio Vaticano che la definì dommaticamente, la questione suscitò non poche reazioni anche di vescovi che vi parteciparono, in parte fondate sul fatto che fino allora le decisioni di portata ecclesiastica generale, ritenute da tutti infallibili, furono emanate dalla Chiesa docente in concilio ecumenico, e quindi rivestite del carattere di collegialità. Anche la recente definizione del domma dell'Immacolata Concezione fatta da Pio IX l'8 dicembre 1854 poteva, a loro avviso, rientrare in questa categoria, dato che il Papa prima di procedere a quell'atto aveva consultato lo episcopato e ne aveva avuto parere favorevole.

Per questo, alcuni, con linguaggio intemperante che dette un'andatura rumorosa e a volte anche passionale alle ulteriori discussioni conciliari, arrivarono ad affermare che attri-

buire l'infallibilità al Romano Pontefice indipendentemente da qualunque consenso dei vescovi sarebbe come il suicidio della Chiesa ([1]), perpetrare un vero crimine contro di essa ([2]), cambiarne la costituzione ricevuta da Cristo ([3]) e portare in essa una radicale ed essenziale rivoluzione ([4]).

Parole grosse, queste, che non sono comprensibili altro che negando in chi le diceva una chiara visione d'insieme del posto unico che nella struttura della Chiesa spetta al Romano Pontefice, il quale, in quanto capo di essa come facente le veci de suo divin fondatore, non potrebbe avere un vero e completo primato se sprovvisto del potere d'insegnare infallibilmente.

1) L'infallibilita' del Romano Pontefice inclusa nel suo primato.

In realtà il potere d'insegnare infallibilmente a tutta la Chiesa, nei confronti di quello di reggerla e di governarla, è affermato meno espressamente nei documenti della tradizione e del magistero. Ma se alla sua formulazione dommatica si arrivò soltanto nel secolo passato, ciò non vuol dire che di esso si abbia avuta una minore certezza, ma solo che lo si riteneva come un aspetto del primato ed in questo, quindi, necessariamente incluso. La sua natura sociale portò la Chiesa fin dalle origini ad esprimere, prima nella prassi e poi nelle formule, la sua costituzione di organismo oltre che gerarchico anche monarchico, ed a mettere in evidenza la posizione giuridica unica del Romano Pontefice in quanto successore del

---

([1]) Cf. Losana, vescovo di Biella, in Mansi (Martin & Petit), *Amplissima Collectio Conciliorum* (= *M*) 51, 1055B.

([2]) Cf. Ketteler, vescovo di Magonza, *M* 51, 977C-D

([3]) Cf. Maret, vescovo tit. di Sura, *M* 51, 1016B-C.

([4]) Cf. lo stesso Maret, *Du concile général et de la paix religieuse. Mémoire soumis au prochain concile oecuménique du Vatican,* II, Paris 1869, 375 e 377, da cui fu estratta la 5ª proposiz. dell'elenco che l'arcivesc. di Malines Dechamps sottopose al concilio per la condanna (*M* 53, 527A-B). Da queste affermazioni di Maret prende le mosse il recente scritto svelatamente settario del ministro della chiesa scozzese G. Mac Gregor, *The Vatican Revolution,* London 1958.

principe degli apostoli Pietro e fondamento dell'istituzione di Cristo. Il riconoscimento di questa divenne il segno e la condizione d'appartenenza alla Chiesa. Il primato, insomma, anche semplicemente affermato, bastava al mantenimento della unità dei fedeli e dei pastori, per il quale fu principalmente istituito (5).

Ma una riflessione più approfondita, iscritta nella continua e sempre più chiara esplicitazione del dato rivelato e anche provocata da infiltrazioni minimizzanti che attentavano in forme diverse all'integrità del suo contenuto, condusse a sanzionare in termini decisivi le esigenze del primato e, di pari passo, ad affermare più categoricamente l'altra prerogativa del Romano Pontefice che va sotto il nome di magistero infallibile e che non è un potere adeguatamente distinto dalla suprema potestà di giurisdizione, ma piuttosto un suo naturale e necessario complemento. Riconosciuta infatti al vescovo di Roma la suprema potestà ecclesiastica, è nell'esigenza delle cose includervi anche la suprema potestà di magistero. In caso contrario l'affermazione teorica che il fine voluto da Cristo nell'istituire in Pietro il primato come principio perpetuo e fondamento visibile dell'unità di fede e di comunione fu che « sulla sua solidità si costruisse il tempio eterno e sulla fermezza della sua fede si innalzasse la Chiesa fino all'altezza dei cieli » (6), sarebbe frustata in pratica se il successore di Pietro non avesse il potere di proporre e di imporre, coll'autorità stessa di Cristo, a tutto il gregge affidatogli il suo insegnamento. E ciò non sarebbe possibile altro che per la forza interna dell'insegnamento stesso, cioè per la sua infallibilità.

* * *

Non mancano infatti testi della tradizione che, in modo generale o riferentisi in concreto al retto svolgimento della

(5) Cf. Concilio Vaticano, costituzione dommatica *Pastor aeternus*, prologo, *Dz.* 1821.

(6) Concilio Vaticano, costituzione dommatica *Pastor aeternus*, prologo, *Dz.* 1821.

vita religiosa, riconoscono la preminenza della sede romana non solo per il primato di giurisdizione sulla Chiesa universale, ma anche per il potere d'insegnare con suprema autorità a tutte le altre. E gli stessi Romani Pontefici fanno di questa prerogativa come un principio per l'adempimento del loro mandato ([7]).

Della dignità di custode della tradizione apostolica che S. Ireneo, verso la fine del sec. II, proclama per la chiesa romana a causa della sua più eminente origine ([8]), pochi anni dopo Tertulliano ne suggerisce la ragione nel fatto che a Roma gli apostoli « insieme al loro sangue hanno versato tutta la dottrina » ([9]). Mezzo secolo più tardi S. Cipriano, che pure è stato uno strenuo assertore delle prerogative episcopali, riconosce che ai Romani « non può avere accesso l'errore nella fede » ([9]bis). Nel sec. V, particolarmente turbato dall'insorgere degli errori cristologici in oriente e di quelli sulla grazia in occidente, i vescovi più in vista ravvisano il mezzo più efficace per reprimerli nell'intervento del vescovo di Roma. Così S. Cirillo d'Alessandria, a proposito della controversia nestoriana, scrive a Celestino I che « una consuetudine costante delle chiese consiglia che affari di questo genere si trattino con la santità sua » ([10]). Parimente S. Agostino stima

---

([7]) Cf. E. DUBLANCHY, *Infallibilité du Pape*, in *Dict. théol. cath.*, VII, Paris 1923, 1655-1694.

([8]) *Adv. haeres.* III 3, 1 (ed. HARVEY, II, 8).

([9]) *De praescript. haeret.* XXXVI, 3 (ed. F. R. REFOULÉ, in *Corpus Christianorum*, I, Turnholti 1954, 216): «Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt ».

([9] bis) *Epist.* 59, 14 (ed. HARTEL, in CSEL, II 683): « ad quos perfidia habere non possit accessum ». Ispirandosi a questo testo di S. Cipriano, S. Bernardo, *Epist.* 190, sollecitava papa Innocenzo II ad intervenire in difesa della fede messa in pericolo dalle teorie abelardinane, con queste parole: « Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Haec quippe huius praerogativa sedis » (*PL.* 182, 1053D). Il concilio Vaticano riprende questo testo e vi vede espresso il movente che in tutti i tempi spinse i vescovi a segnalare alla S. Sede i pericoli ovunque insorgenti, « affinchè i danni portati alla fede fossero riparati in modo più speciale colà dove la fede non può patire danno » (Costituzione dommatica *Pastor aeternus*, cap. IV, *Dz.* 1836).

([10]) *Epist.* 11, 1, *PG* 77, 80B.

inescusabile il perdurare degli errori pelagiani, dopo che la sede apostolica ha emesso un giudizio ad essi contrario ([11]).

La supremazia d'insegnamento riconosciuta da esponenti della Chiesa, i vescovi romani se la rivendicano anche da sè. In lettere che essi indirizzano a vescovi singoli o a quelli di un'intera regione ricalcano più apertamente il carattere infallibile delle loro decisioni, dichiarando che queste sono irreformabili, e non possono quindi essere sottoposte al giudizio di nesuno. Nei primi decenni del sec. V Zosimo e Bonifacio I, appellandosi anche alla prassi anteriore, non dubitano di stabilire come norma di vita ecclesiastica che non è lecito portare in discussione giudizi o decreti emanati dalla sede apostolica ([12]). Agli anizi del sec. VI Ormisda, per comporre lo scisma capeggiato dal patriarca Acacio di Costantinopoli da cui prese nome, e comunque come condizione d'appartenenza alla Chiesa, prescrisse una professione di fede, il cui elemento dominante è il riconoscimento della sede apostolica come norma della retta dottrina: in essa infatti, in adempimento delle promesse fatte da Cristo a Pietro, « è stata sempre conservata immacolata la religione cattolica ... e la vera, integra e perfetta solidità della religione cristiana » ([13]).

* * *

Questa professione di fede ed altre simili divennero ormai la tessera dell'ortodossia. Ogni volta che si trattò in seguito di condannare uno scisma con l'imposizione di accettare il primato romano, dalla negazione del quale tutti avevano avuto fondamentalmente origine, gli stessi concili ecumenici presentano come elemento costitutivo del medesimo la pre-

---

([11]) *Sermo* 131, 10, 10, *PL* 38, 734: « De hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error ». Da queste parole in seguito, non si sa da chi e anche con significato eccedente, fu coniato il noto aforisma: « Roma locuta causa finita est ».

([12]) Zosimo, *Epist.* 12 *Quamvis Patrum traditio* ai vescovi dell'Africa, *Dz.* 109; Bonifacio I, *Epist.* 13 *Retro maioribus tuis* a Rufo vescovo di Tessalonica, *Dz.* 110.

([13]) *Dz.* 171 e 172.

rogativa dell'infallibile magistero in tutto ciò che in qualunque modo ha attinenza con la fede. Così la stessa formula di Ormisda fu letta e sottoscritta dai Padri del concilio di Costantinopoli IV dell'869 come atto preliminare delle loro decisioni contro Fozio ([14]); i lievi mutamenti che allora vi furono introdotti, come quello che attribuisce alla sede romana la professione della « santa dottrina » ([15]), accentuano maggiormente il ruolo dottrinale connesso col primato. Nel concilio di Lione II del 1274, come condizione della reintegrazione dei Greci nell'unità cattolica, fu fatta emettere dal loro imperatore Michele Paleologo una professione di fede nella quale, tra l'altro, s'affermava che la chiesa romana ha il sommo e pieno primato su tutta la Chiesa, « e poiché è tenuta più delle altre a difendere la verità della fede, così se intorno alla fede sorgeranno questioni devono essere definite col suo giudizio » ([16]). Sempre per ottenere lo stesso scopo il concilio di Firenze nella Bolla d'unione *Laetentur coeli* del 6 luglio 1439 definì che il Romano Pontefice è « capo di tutta la Chiesa e padre e dottore di tutti i cristiani » ([17]).

Con pieno fondamento quindi il concilio Vaticano, come diversi Padri che ad esso intevennero avevano sollecitato, afferma che « nel primato apostolico che il Romano Pontefice possiede su tutta la Chiesa come successore di Pietro, principe degli apostoli, è compresa anche la suprema potestà di magistero » ([18]). E a ragione nei tre testi conciliari ora ricordati,

---

(14) Cf. *PL* 129, 36A-B e 37A-B.

(15) *PL* 129, 36B

(16) *Dz.* 466.

(17) *Dz.* 694.

(18) Costituzione dommatica *Pastor aeternus*, cap. IV, *Dz.* 1832. Tra i Padri che ritenevano l'infallibilità inclusa nel primato i più espliciti sono: D'Avanzo, vescovo di Calvi e Teano, il quale osserva che il primato in ordine alla verità non è altro che l'inerranza o immunità da errore (*M* 51, 1009D); Rosati, vescovo di Luni e Sarzana, che dice l'infallibilità un'emanazione del primato (*M* 51, 1045C); Zelli Jacobuzzi, abate di S. Paolo, che la ritiene una conseguenza necessaria di esso (*M* 52, 447C); Conde y Corral, vescovo di Zamora, che stabilisce la relazione tra infallibilità e primato come quella che c'è tra conclusione e premesse, tra l'effetto e la sua causa, tra l'albero e il seme (*M* 52, 59B).

che esso stesso adduce ([19]), ritiene contenuta la definizione implicita dell'infallibilità, in quanto al primato delle sede romana e del suo vescovo è ascritta « la conservazione della santa dottrina » e sono riconosciuti il diritto e il dovere di « dare il giudizio definitivo sulle questioni di fede » e l'ufficio di « dottore di tutti i cristiani ».

* * *

Per queste ragioni la definizione vaticana dell'infallibilità può considerarsi come una novità soltanto quanto alla formulazione, ma non quanto alla sostanza, perché essa è una logica illazione dalle precedenti definizioni che avevano come oggetto diretto il primato del Romano Pontefice ([20]). Nessuna rivoluzione, dunque, ma soltanto evoluzione. E questa così implicata nella prassi e nella dottrina comune, espressa in affermazioni continuate e in definizioni conciliari relative al primato in tutta la sua completezza, che, anche se non ci fosse nessuna chiara promessa di Cristo in proposito, essa si presenterebbe ugualmente come parte integrante del deposito rivelato. Si tratta insomma di una verità già radicata nella fede della Chiesa, che per la sua stessa forza interiore s'imponeva ad un'esplicita elevazione alla dignità di domma ([21]).

Ogni definizione dommatica, poi, porta con sè due risultati ugualmente importanti dal punto di vista teologico: da una parte afferma quello che come minimo si deve credere, e dall'altra sfronda la verità definita dalle pressioni di vario genere che su di essa inevitabilmente si son fatte nel travaglio

---

(19) Costituzione dommatica *Pastor aeternus*, cap. IV, *Dz.* 1833, 1834, 1835.

(20) Cf. in questo senso la relazione, a nome della deputazione della fede, del teologo MAIER (*M* 52, 19D-20B) e del relatore ufficiale della medesima GASSER, vescovo di Bressanone (*M* 52, 1211A), in risposta principalmente al parere contrario del card. RAUSCHER, arcivesc. di Vienna (*M* 52, 725C).

(21) Cf. in proposito le parole pronunziate in concilio dal card. DONNET, arcivesc. di Bordeaux: « Fides de infallibilitate Pontificis in ecclesiae sinu reposita est; et si ecclesia quasi parturiens hodie clamat, ex hoc fit ex quo germen extitit divina operatione foecundum, et revelata veritas in lucem prodire gestit et ad dogmatis vitam pervenire », *M* 52, 102C.

della sua maturazione. La considerazione congiunta di queste due proprietà ce ne dà il significato genuino e la giusta portata. E' quel che ha fatto in particolare il concilio Vaticano con la definizione dell'infallibilità del Romano Pontefice.

2) Significato e portata del domma dell'infallibilita' del Romano Pontefice.

Il domma dell'infallibilità del Romano Pontefice è stato definito nel cap. IV della costituzione dommatica *Pastor aeternus* del concilio Vaticano in questi termini:

> Il Romano Pontefice quando parla « ex cathedra », cioè quando esercitando l'ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani con la sua suprema autorità apostolica definisce che una dottrina sulla fede o sui costumi dev'essere ritenuta dalla Chiesa universale, per l'assistenza divina a lui promessa nel beato Pietro, gode di quell'infallibilità di cui il divin Redentore volle che fosse dotata la sua Chiesa nel definire una dottrina sulla fede o sui costumi; e perciò tali definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili per se stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa ([22]).

Come subito appare, la definizione elenca tre gruppi di requisiti che concorrono insieme ad esprimere il domma. Il primo si riferisce al soggetto stesso dell'infallibilità, che è la persona del Romano Pontefice; il secondo ne riguarda l'oggetto, che è la dottrina sulla fede o sui costumi; il terzo indica il modo d'insegnamento, che è quello di dare valore di definizione alla dottrina proposta.

Ogni parola, come quella d'ogni definizione dommatica, è ben pesata ed ha quindi un preciso significato già in sè. Ma lo si può ancor meglio comprendere e valutare se s'inquadrano le singole espressioni nello sviluppo che ciascuna ebbe in

---

([22]) *Dz.* 1839

concilio e se si tengon presenti le interpretazioni che via via ne furono date ([23]).

a) *Requisiti nel soggetto.*

Come preliminare d'ogni altra ulteriore precisazione ed a scanso di equivoci cui poteva prestarsi il linguaggio a volte anteriormente usato che faceva depositaria dell'infallibilità la sede romana, è prima di tutto ben precisato che essa risiede nella persona del Romano Pontefice, che perciò è espressamente nominato. E' così definitivamente dissipata la distinzione gallicana tra sede e sedente. Partendo da essa, la conservazione e l'esposizione del deposito rivelato era riconosciuta solo alla sede apostolica, cioè alla serie complessiva dei vescovi romani, nel senso che in essa non hanno preso consistenza eventuali errori di qualcuno di loro oppure che i medesimi furono positivamente rigettati dai successori. Quindi è definito che l'infallibilità è personale nel senso che essa compete a tutti e singoli i Romani Pontefici, nessuno escluso, sia sotto l'aspetto cronologico, da S. Pietro a Giovanni XXIII e a tutti i suoi successori, sia sotto l'aspetto delle qualità morali, in modo che sono sullo stesso identico piano tanto quelli santi e irreprensibili quanto quelli storicamente incriminabili. In una parola: l'infallibilità compete personalmente ad ogni Papa, e in dipendenza da lui alla sua sede episcopale e non viceversa.

Ma in che senso l'infallibilità è inerente alla persona del Papa?

([23]) Oltre E. Dublanchy, *a.c.*, 1694-1717, cf. J. Fessler (segretario del concilio), *Die wahre und die falsche Unfelbarkeit der Päpste*, Wien 1871; T. Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*, Friburgi Br. 1892, 175-210; J. E. Hizette, *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum* (Univ. cath. Lovan., Dissert. ad gradum Magistri, ser. 1a, n. 32), Lovanii 1883; V. Mc Nabb, *Infallibility*, London 1927; A. Chavasse, *La véritable conception de l'infallibilité papale d'après le concile du Vatican*, in *Église et unité*, Lille 1948, 57-91; B. C. Butler, *The Church and infallibility*, London 1954.

* * *

Diciamo subito che essa non ha niente a che fare con l'immunità da errore in quanto persona privata, in forza della quale il Papa sarebbe impeccabile di diritto (impeccabilità) o di fatto (santità). Egli come persona privata è soggetto alle debolezze di tutti gli uomini. E sebbene ripugni al pio sentire dei fedeli, non è un'esigenza della fede escludere che in questa condizione possa anche cadere in eresia ([24]), perchè ciò non sarebbe altro che ritenere il Papa impeccabile in questo genere di colpe. L'infallibilità, insomma, non va confusa con la santità, non dipende da essa e neppure su di essa influisce. E' qualcosa di meno dell'impeccabilità, perchè questa dà a chi la possiede la inerranza congenita anche nelle sue azioni segrete, anche nei suoi pensieri. Qualcosa di più della santità, perchè, mentre questa consiste non tanto nell'assenza d'errore quanto nella non imputabilità del medesimo fondata sulla rettitudine d'intenzione, l'infallibilità al contrario ha come oggetto primo la bontà oggettiva di quel che è definito, che perciò è indipendente dalle qualità morali della persona dalla quale proviene. Come accade nei sacramenti, per i quali, affinchè siano efficaci della grazia, basta che ne sia emesso validamente il rito, qualunque sia la dignità del ministro che lo compie.

Ciò che dà questo carattere d'oggettività all'infallibilità del Romano Pontefice, e al tempo stesso la rende del tutto indipendente dalle sue qualità soggettive, è che essa gli compete esclusivamente come persona pubblica, cioè in forza del suo « ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani » che lo mette in relazione con tutta la Chiesa ([25]), nell'esercizio del quale è garantito dell'assistenza divina promessagli da Cristo nella persona di Pietro. In altre parole: il Papa è infallibile solo in quanto

---

([24]) Cf. le precisazioni del relatore GASSER (*M* 52, 1218B-C) alle insinuazioni in senso contrario sulle intenzioni del concilio avanzate da MORIARTY, vescovo di Herry e Agadhon (*M* 52, 925C-926A).

([25]) Cf. la relazione GASSER, *M* 52, 1213A, 1214C, 1225B.

Papa, e più specificamente nell'adempimento del suo ufficio di maestro universale, cioè quando parla « ex cathedra ».

Questa formula, la cui introduzione fu sollecitata da molti Padri come la più adatta ad esprimere e circoscrivere l'infallibilità quanto al soggetto ([26]), ha un significato ambivalente. Da una parte dice che il Romano Pontefice gode di questa prerogativa, chiunque egli sia, nello stesso modo che è riconosciuto da Cristo un magistero autentico agli scribi e farisei sedenti sulla cattedra di Mosè, sebbene essi non fossero da seguirsi nelle loro opere ([27]); dall'altra parte, secondo l'accezione che di essa, già adombrata in S. Cipriano ([28]), è data comunemente dai teologi a partire dal Suarez ([29]), dice che il Papa è infallibile non semplicemente in forza del papato, ma solo se lo esercita intendendo di vincolare la Chiesa universale al suo insegnamento. Al di fuori di questo, come nei risultati dei suoi studi, nel governo episcopale della sua particolare diocesi ecc., al Romano Pontefice non è garantita l'assistenza divina che sola è causa efficiente del magistero infallibile ([30]).

([26]) Cf. La Scala, vescovo di S. Severo (*M* 51, 653, n. 1); Barabesi, vescovo di S. Miniato (*M* 51, 656, n. 1); Vespasiani, vescovo di Fano (*M* 51, 1054A); Turner, vescovo di Salford (*M* 51, 1001 B); Ullathorne vescovo di Birmingham (*M* 51, 1044A); Gandolfi, vescovo di Civitavecchia e Corneto (*M* 52, 1044A); Monzon y Martins, arcivesc. di Granata (*M* 52, 830B); Dorrian, vescovo di Down e Connor (*M* 52, 1070A); Mermillod, vescovo tit. di Hebron (*M* 52, 1134, n. 67); Martin, vescovo di Paderborn (*M* 52, 1193D); Dabert, vescovo di Périgueux (*M* 52, 1168, n. 22). Oltre che con la formula « ex cathedra », lo stesso concetto è espresso anche dal titolo del cap. IV, che, invece di « De Romani Pontificis infallibilitate » come era nella prima redazione (*M* 52, 6C), fu cambiato in « De Romani Pontificis *infallibili magisterio* » (*Dz.* 1832), come avevano chiesto i vescovi Ullathorne di Birmingham (*M* 52, 1163C) e Martin di Paderborn (*M* 52, 941B): cf. la relazione Gasser, *M* 52, 1218-1219A.

([27]) Cf. *Matt.* 23, 2-3. Ad esso allude Dabert, vescovo di Périgueux, *M* 52, 1168, n. 22.

([28]) Cf. *Epist.* 55, 8; *Epist.* 59, 14 (ed. Hartel, in CSEL, II, 630; 683).

([29]) *Tractatus de fide theologica*, disput. 5, sect. 8, n. 4 (*Opera omnia*, ed. Vivès, XII, Paris 1858, 162a): « Veritas catholica est Pontificem definientem *ex cathedra* esse regulam fidei quae errare non potest quando aliquid authentice proponit universae Ecclesiae, tamquam de fide divina credendum ».

([30]) Cf. la relazione Gasser, *M* 52, 1225B-C.



Stabilito che l'infallibilità è annessa all'esercizio del supremo magistero, bisogna mettere bene in chiaro che per ciò non è in alcun modo compromesso il carattere strettamente personale della medesima.

Per il fatto che è annessa all'esercizio del supremo magistero, nel quale soltanto interviene l'assistenza dello Spirito Santo a illuminare l'intelletto del Papa per conoscere la verità e a muovere la sua volontà a liberamente promulgarla, non bisogna pensare che l'infallibilità risieda nell'atto piuttosto che nella persona che lo emette ([31]). E' vero si che essa non nasce dal di dentro, ma proviene dall'intervento estrinseco dell'assistenza divina; tuttavia quest'assistenza è data al Romano Pontefice ad utilità di tutta la Chiesa, e quindi l'infallibilità attinge direttamente in modo abituale la sua persona nella qualità di capo della Chiesa stessa, anche se di fatto è applicata in alcuni atti soltanto. Come il sacerdote è sempre sacerdote anche se alcuni soltanto dei suoi atti sono sacerdotali, così il Papa è sempre infallibile anche se esercita questo carisma tutto suo in alcuni atti soltanto ([32]). Per questo le definizioni che egli fa sono sue personali, non dello Spirito Santo che lo assiste; e sono infallibili non altro che perchè lui è infallibile.

D'altra parte, proprio perchè l'infallibilità è iscritta nell'ufficio di sommo pastore e dottore, essa è tanto personale che non può essere comunicata ad altri, nello stesso modo che il Papa non può commettere a nessuno di fare il Papa al suo posto e come nessuno può arrogarsene qualsiasi aspirazione. Di qui questa evidente conseguenza: nè gli esperti ai quali il Papa confida lo studio di particolari questioni, né le Congregazioni Romane, neppure quelle che hanno come prefetto lo stesso

---

([31]) A questa conclusione voleva approdare MORIARTY, vescovo di Kerry e Agadhon (*M* 52, 922B), e più espressamente il card. GUIDI, arcivesc. di Bologna, che fece una assai diffusa dissertazione in proposito (*M* 52, 741C-746A).

([32]) Cf. le risposte date alle osservazioni del card. Guidi da D'AVANZO, vescovo di Calvi e Teano (*M* 52, 762B-763A), e da MARTINEZ, vescovo di S. Cristoforo dell'Havana (*M* 52, 1024D).

Sommo Pontefice, sono infallibili ([33]). Perchè le loro conclusioni, proposte o decisioni siano rivestite del carattere d'infallibilità è necessario che il Papa le faccia sue personali e ne assuma tutta la responsabilità e come tali le proponga alla Chiesa. Anche se nella loro forma restassero del tutto immutate da come furono preparate da altri, esse sono infallibili solo se il Papa le fa talmente sue che non possano dirsi di nessun altro.

* * *

Considerando infine l'infallibilità del Romano Pontefice in rapporto alla Chiesa sulla quale la si esercita, da una parte ne viene messo ancora una volta in rilievo il carattere personale, per cui essa è realmente distinta dalla stessa prerogativa di cui Cristo ha voluto che fosse dotata la sua Chiesa; dall'altra parte è assicurato che il Papa, usando di essa, in nessun modo si separa dalla Chiesa, ma al contrario vi si dimostra indissolubilmente unito.

Come ora stesso è stato accennato, e le parole della definizione esplicitamente dichiarano, una stessa e identica infallibilità risiede in un duplice soggetto: il Papa da solo, e l'insieme della Chiesa docente, cioè il collegio dei vescovi unito al successore di Pietro ([34]). Questi due soggetti non si comunicano l'infallibilità a vicenda: né i vescovi la comunicano al Papa né il Papa ai vescovi. Ma ad ambedue proviene direttamente da Dio anche se in modo differente: al Papa gli proviene in quanto persona singolare, ai vescovi solo in quanto collegio, che, per essere tale, deve necessariamente includere come capo il Romano Pontefice. Assicurata l'autenticità del collegio con l'inclusione del suo capo, questi non è trasmettitore d'infallibilità, ma compartecipe insieme ai suoi fratelli nell'episco-

---

([33]) Cf. L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège,* Paris 1928, 431.

([34]) Cf. G. RUFFINO, *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa* (Pont. Athen. Sales., Facultas theol., Theses ad Lauream, n. 8), Torino 1954.

pato ([35]); e gli atti infallibili che provengono da esso sono collegiali non solo nella forma, ma anche per natura. E' quello che avviene nei concili ecumenici. Ciò non vuol dire evidentemente che il Papa non possa definire da solo, ma solo che vi rinunzia, perchè crede più opportuno fare appello all'infallibilità collegiale della Chiesa docente e ricorrere ad una definizione conciliare, sia per dare maggiore solennità alla promulgazione stessa ([36]), sia perchè la collaborazione di tutto l'episcopato può dare un apporto determinante alla comprensione del deposito rivelato e trovare le formule più adatte per esprimerlo ([37]).

Quando poi il Romano Pontefice usa del carisma personale dell'infallibilità come soggetto distinto dell'insieme della

---

([35]) Cf. la risposta decisamente negativa del relatore GASSER (*M* 52, 1216B-C) alla richiesta di CAIXAL Y ESTRADE, vescovo di Urgel, tendente ad ottenere che fosse definito che anche nei concili ecumenici unico detentore dell'infallibilità è il Papa mentre i vescovi ne partecipano solo in quanto è loro comunicata da lui (*M* 52, 914B-C).

([36]) Cf. la relazione GASSER, *M* 52, 1211B-D.

([37]) La ragione principale dei concili ecumenici è fondata sulla natura stessa dell'infallibilità, la quale non è né una rivelazione né un'ispirazione, ma una semplice assistenza estrinseca in forza della quale Dio preserva dall'errore il capo visibile della sua Chiesa quando parla « ex cathedra ». Se il Papa s'occupa da solo delle decisioni da prendersi e delle questioni da risolversi, « l'assistenza divina lo preserverà senza dubbio dall'errore dottrinale, ma non gli farà necessariamente scoprire le migliori formule per esprimere il domma e refutare l'eresia, le decisioni disciplinari più opportune. La collaborazione dell'episcopato riunito in concilio ecumenico farà spesso trovare ciò che il Papa da solo non avrebbe scoperto e nemmeno sospettato ». Cf. M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral? Essai de démonstration catholique*, Paris 1947, 217. Del resto il concilio Vaticano, con la definizione dell'infallibilità pontificia, non pensò mai di metter fine ai concili ecumenici, né i Romani Pontefici si sono mostrati contrari ad essi. E' noto anzi che a poco più di 50 anni di distanza dalla sospensione del concilio Vaticano, Pio XI nella sua prima Enciclica *Ubi arcano* del 22 dicembre 1922 dichiarò essere sua intenzione convocare tutti i vescovi, qualora le circostanze si fossero mostrate propizie (cf. *Acta Apost. Sedis* 14 [1922] 692); e il suo successore Pio XII fin dal 1939 riprese questo disegno (cf. Card. E. RUFFINI, *Giovanni XXIII nel primo anno di Pontificato*, in *L'Osservatore Romano*, 4 nov. 1959, p. 3, col. 3), e ne aveva fatto avviare i lavori preparatori da un gruppo di dotti ecclesiastici (cf. le dichiarazioni del card. D. TARDINI ai rappresentanti della stampa il 30 ottobre 1959, in *L'Osservatore Romano*, 1 nov. 1959, p. 2, col. 1). L'annunzio poi fatto da Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959 (cf. *Acta Apost. Sedis* 51 [1959] 65-69) ha smentito tutti coloro che nella definizione vaticana dell'infallibilità vedevano la fine dei concili (cf. H. JEDIN, *Breve storia dei Concili*, Roma 1960, 207).

Chiesa docente, non si separa da questa, ma vi resta strettamente e necessariamente congiunto come il fondamento è unito all'edificio che deve sostenere e come il capo riassume in sè e dà unità a tutte le parti del corpo. La ragione è che la sua è la stessa e identica infallibilità della Chiesa, e quindi l'esercizio personale della medesima non è altro che la manifestazione dell'infallibilità della Chiesa stessa. L'assistenza divina che è data al capo perchè insegni è data anche a tutta la Chiesa perchè accetti il suo insegnamento. Se accettare i decreti pontifici « ex cathedra » per i singoli membri è un obbligo morale che può anche colpevolmente non essere soddisfatto, per la Chiesa nel suo insieme è semplicemente una necessità logica, di modo che essa non può non accettarli. Da ciò risulta chiaro che non è infallibile il Papa perchè la Chiesa acconsente alle sue definizioni, ma al contrario la Chiesa dà il suo consenso perchè il Papa è infallibile ([38]). Essendo egli infatti infallibile in quanto capo non può opporsi alla Chiesa, perchè appunto per questa sua qualità non ne è al di fuori. La sua quindi non è altro che l'infallibilità di tutta la Chiesa concentrata in lui; nello stesso modo che nella sua persona si concentra l'assistenza divina, che ne è la causa efficiente, con la stessa intensità in cui è posseduta da tutta la Chiesa docente e, per riflesso, agisce in tutta la comunità dei fedeli.

Inoltre, l'intima unione tra il Papa e la Chiesa ha una manifestazione ancora più costatabile sia nella preparazione della definizione infallibile sia per le conseguenze che questa ha per lo stesso Romano Pontefice.

E' a tutti noto che il Papa prima di procedere ad una definizione ricorre a dei mezzi d'informazione per conoscere nel miglior modo possibile la verità da definirsi ([39]). Ricorrere

---

([38]) Cf. le precisazioni di De La Tour D'Auvergne, arcivesc. di Bourges (*M* 52, 820A), e la relazione Gasser (*M* 52, 1228B-C) alle osservazioni di Payá y Rico, vescovo di Cuenca (*M* 52, 1133, n. 62).

([39]) I mezzi più comuni, ai quali il Papa ricorre per garantirsi che la verità che intende definire è contenuta nel deposito rivelato, sono il parere dei vescovi, dei cardinali, dei teologi (cf. la relazione Gasser *M* 52, 1213B-1214A); e inoltre egli dispone sempre di un mezzo ancora più prossimo, cioè la tradizione della chiesa

ad essi è un'esigenza della natura stessa dell'infallibilità, effetto, come s'è detto, d'un'assistenza divina. Questa infatti non si trasforma mai né in ispirazione carismatica né in nuova rivelazione; e quindi, pur preservando il Papa da errore se, in qualunque ipotesi, definisce, non lo dispensa tuttavia da una inchiesta necessaria per scoprire il senso e le esigenze della rivelazione e per trovare il modo conveniente per esporla e interpretarla (40). Avvenuta poi la definizione, il Sommo Pontefice non si sottrae ad essa, perchè non può proporre a credere nessuna verità che egli stesso non sia obbligato ad accettare al pari di tutta la Chiesa. E come la Chiesa non ha nessun potere di riformare le definizioni pontificie, lo stesso vale anche per il Papa. In rapporto alla verità definita il suo potere d'allora in poi, come del resto quello dei vescovi nel loro ambito, si limita soltanto alla custodia e all'interpretazione autentica della medesima (41).

b) *Requisiti nell'oggetto.*

Perchè l'infallibilità del Romano Pontefice dipende da qualcosa che gli viene dal di fuori, cioè dall'assistenza divina, essa è per natura una realtà comunicata, e per ciò stesso non è assoluta, ma essenzialmente relativa. Tale carattere di relati-

---

romana, alla quale — secondo l'espressione di S. Cipriano — « non può avere accesso l'errore nella fede » (cf. la relazione Gasser *M* 52, 1261D-1217A. Un esempio manifesto di voler conoscere la fede della Chiesa fu offerto da Pio XII, che prima di procedere, il 1° novembre 1950, alla definizione dommatica dell'Assunzione di Maria SS.ma (cf. *Acta Apost. Sedis* 42 [1950] 753-773), ne aveva chiesto il parere a tutto l'episcopato con la Lettera *Deiparae Virginis Mariae* del 1° maggio 1946 (cf. *ibid.* 782-783).

(40) Evidentemente, per la stessa natura dell'infallibilità che dipende esclusivamente dall'assistenza divina, rimane fermo che il carattere infallibile della definizione non si fonda sui lavori teologici o d'altro genere che la precedono. Anzi questi rimangono sempre proporzionati alla definizione stessa, nella quale soltanto il Papa è rivestito d'infallibilità, mentre non lo è nell'uso dei mezzi per pervenirvi. Cf. in questo senso la relazione Gasser (*M* 52, 1228A) in risposta al parere contrario espresso da Zelo, vescovo di Aversa (*M* 52, 935A-936B), e da Franchi, arcivesc. tit. di Tessalonica (*M* 52, 1067B).

(41) Cf. in proposito le osservazioni di Freppel, vescovo di Angers, *M* 52, 1040B-1041A.

vità, oltre che manifestarsi, come abbiamo ora veduto, nel soggetto in quanto questi ne partecipa solo quando parla « ex cathedra », appare ancora più evidente nell'oggetto del supremo magistero così inteso. Esso presenta l'esercizio dell'infallibilità circoscritto nella sua ampiezza e nella sua forza obbligatoria, per cui il Romano Pontefice può insegnare solo alcune verità e imporre un assenso proporzionato alla natura delle medesime. Questa cerchia limitata di verità, oggetto dell'infallibilità pontificia, si esprime con quest'affermazione: il Papa è infallibile quando definisce una dottrina sulla fede o sui costumi come da ritenersi da tutta la Chiesa.

Dunque l'infallibilità è limitata alle cose riguardanti la fede o i costumi « res fidei et morum ». Formula, questa, che nel linguaggio teologico, consacrato dall'uso che ne ha fatto il concilio di Trento e ripreso dal concilio Vaticano ([42]), indica tutta la dottrina cristiana speculativa e pratica, cioè il credere e l'operare umano secondo le esigenze della rivelazione. In altre parole: oggetto dell'infallibilità pontificia sono tutte e sole le verità in qualunque modo divinamente rivelate. Al Papa quindi conviene il titolo di « custode e maestro della parola rivelata » con lo stesso identico diritto col quale il medesimo è attribuito alla Chiesa ([43]).

* * *

Ma bisogna guardarsi bene dal restringere troppo l'idea di rivelazione e, di conseguenza, dal coartare indebitamente l'oggetto dell'infallibilità pontificia.

([42]) Cf. concilio di Trento, sess. IV, sul modo d'interpretare la S. Scrittura, *Dz.* 786; concilio Vaticano, costituzione dommatica *Dei Filius*, cap. II, *Dz.* 1788. In merito cf. A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente* (in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, X, 1), Paris 1938, 28-30; J. A. VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican d'après les Actes du Concile*, I, Paris- Lyon 1895, 525-528.

([43]) Cf. concilio Vaticano, costituzione dommatica *Dei Filius*, cap. III, *Dz.* 1793; giuramento antimodernista prescritto da Pio X col Motu proprio *Sacrorum antistitum* del 1º settembre 1910, *Dz.* 2145.

Si deve infatti tener presente che la rivelazione non e una cosa archeologica che richieda soltanto una gelosa conservazione, ma è una realtà viva che impegna la vigilanza e l'intervento di colui al quale è confidata perchè l'accompagni e l'aiuti nella sua continua crescita. Per questo motivo il magistero del Papa non si limita soltanto a dirimere controversie insorgenti che ne intaccano il contenuto e portano turbamento all'unità ecclesiastica ([44]), ma si protende anche alla proposizione di verità nuove che della rivelazione conosciuta sono il logico sviluppo.

Inoltre, perchè la rivelazione divina è data agli uomini per il perfezionamento della loro conoscenza, essa viene a trovarsi in intimo contatto con molteplici fattori eterogenei che ne diventano come l'involucro esteriore. Se non trasforma i medesimi da semplici verità naturali in verità soprannaturali, molto meno permette che questi ne svuotino il contenuto o possano comunque anche minimamente intaccarlo. Al contrario, ogni verità naturale che ha stretta relazione con quelle divinamente rivelate, e sono per ciò stesso oggetto primario dell'infallibilità, è necessariamente attratta sul piano della verità rivelata con la quale è connessa, non assumendone la natura, ciò che è impossibile, ma partecipandone della certezza, diventando quindi oggetto secondario dell'infallibilità ([45]).

([44]) In questo senso proponeva che fosse limitato l'oggetto dell'infallibilità pontificia AMAT, vescovo di Monterey e Los Angeles (*M* 52, 916C-918D), confutato in modo assai pertinente da FRANCHI, arcivesc. tit. di Tessalonica (*M* 52, 1064D-1065A). Cf. anche la relazione GASSER, *M* 52, 1217-B.

([45]) Pur mancando una definizione esplicita in proposito, non c'è dubbio che anche questo punto appartenga alla fede della Chiesa. Il concilio Vaticano effettivamente aveva preparato un canone (schema di costituzione dommatica *De Ecclesia Christi*, can. 9, M 51, 552A), nel quale si condanna chi afferma che l'infallibilità della Chiesa, e quindi anche del Papa, si estende solo alle verità contenute nella divina rivelazione, e non anche alle verità che sono necessariamente richieste per conservare integro il deposito rivelato. Lo stesso si dice nei can. 9 e 10 dello schema *De Ecclesia* riformato dal teologo KLEUTGEN (*M* 53, 316D) e da lui spiegato in modo che non lascia dubbi sulle intenzioni del concilio (*M* 53, 324D-331A). Del resto neanche l'infallibilità della Chiesa è mai stata esplicitamente definita; eppure non c'è una verità più costante nella tradizione e nella prassi di questa. Cf. R. DRAGUET, *Histoire du dogme catholique*, Paris 1947, 88.

A questo genere di verità, che potremmo chiamare miste, appartengono tutte quelle che, con termine divenuto d'uso corrente, si chiamano « fatti dommatici » ([46]). Con esso si designa tutto ciò che, pur non essendo rivelato, è talmente connesso con il deposito della rivelazione, sia nella sua enunziazione che nella sua esposizione e applicazione, che non si può negare senza che sia negata o almeno travisata la stessa verità rivelata.

Evidentemente in questi casi l'elemento che si fonda direttamente sulla rivelazione e l'elemento che di questa è soltanto la ripercussione esterna sono tra di sè dissociabili, in quanto importano un differente motivo di adesione: il primo dev'essere creduto sull'autorità di Dio rivelante, il secondo dev'essere ammesso sull'autorità del Papa che lo propone ([47]). Sia di esempio la canonizzazione di un santo. Il Sommo Pontefice vi impegna direttamente la rivelazione, proponendo lo esempio di vita offerto dal santo come conforme al Vangelo e dichiarandone l'imitazione garanzia di vita eterna; invece la attuazione oggettiva di quell'esempio di vita da parte della persona canonizzata il Sommo Pontefice la presenta senza impegnare la rivelazione, perchè lo stato definitivo di un'anima può esser conosciuto solo per rivelazione divina ([48]), e questa manca per qualunque santo. E anche se ci fosse una rivelazione privata in proposito, il Papa non la potrebbe infallibilmente autenticare, perchè questa sarebbe al di fuori del periodo della rivelazione conclusasi con la morte dell'ultimo apostolo. Autenticarla non sarebbe altro che trasformarla da rivelazione privata in rivelazione pubblica, di cui diventerebbe una parte

---

([46]) Cf. lo studio esauriente di Y. Congar, *Fait dogmatique et foi ecclésiastique,* in *Catholicisme,* IV, Paris 1956, 1059-1067.

([47]) Questo genere d'assenso è chiamato comunemente « fede ecclesiastica », formula che ha avuto origine dalla controversia giansenista e che non è certamente scevra di complicazioni. Cf. A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 21), Louvain 1940; A. Michel, *Foi ecclésiastique,* in *Dict. théol. cath.,* Tables générales, fasc. 7, Paris 1958, 1571-1573.

([48]) Cf. concilio di Trento, sess. VII *De iustificatione,* cap. XII, *Dz.* 805: « Nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos sibi Deus elegerit ».

componente. Questo secondo aspetto il Papa lo presenta dunque soltanto come munito di tutte le garanzie di certezza umanamente possibili ([49]).

* * *

Oltre le verità divinamente rivelate o con esse strettamente connesse, nell'oggetto dell'infallibilità pontificia ne rientrano anche altre che solo remotamente si richiamano alla rivelazione. Esse si presentano in genere in forma di norme direttive che il Romano Pontefice autoritativamente stabilisce per il sano insegnamento della fede e la retta pratica della morale. Sono comprese in questa categoria tutte quelle verità che vengono qualificate con una nota inferiore a quella di domma di fede, come prossima alla fede, certa, teologicamente certa; e, in opposizione a queste, gli errori qualificati con una nota inferiore a quella di eresia, come dottrina prossima all'eresia, erronea, temeraria. Questo ampliamento fu deliberatamente voluto dal concilio Vaticano stabilendo di adottare la formula generica « dottrina sulla fede o sui costumi da ritenersi da tutta la Chiesa » ([50]), proprio allo scopo di includere nell'oggetto dell'infallibilità anche il genere di giudizi ora ricordati.

([49]) Cf. G. Bavaud, *Essai sur la nature des faits dogmatiques,* in *Revue thomiste* 59 (1959) 313-319. Giova anche notare che quando è condannata una proposizione, l'elemento oggetto d'infallibilità è l'opposizione della medesima alla rivelazione o comunque alla sana dottrina, non la determinazione della provenienza. Se per es. si condanna una proposizione come giansenista, la qualifica di giansenista si riferisce al suo contenuto, non alla sua paternità, perchè può accadere che quanto alla sua origine essa non abbia niente a che fare con Giansenio e sia addirittura la trovata di un falsario. Questo sembra effettivamente essere avvenuto per la 24a proposiz. giansenista condannata, insieme ad altre 30, con decreto del S. Officio del 7 dicembre 1690 (*Dz* 1314). Cf. L. Ceyssens, *La vingt-quatrième des trente-et-une propositions jansénistes condmnées en* 1690, in *Antonianum* 32 (1957) 47 70, il quale perviene a questa conclusione (p. 70): « Théologiquement parlant, la 24e proposition est très legitimement condamnée. Historiquement, elle n'est pas janséniste, mais fabriquée par les antijansénistes ».

([50]) Nel testo primitivo invece si diceva: « quid in rebus fidei et morum ab ab universa ecclesia *tamquam de fide* tenendum vel *tamquam fidei contrarium* reiiciendum » (*M* 52, 7B). Un numero rilevante di Padri chiese l'abrogazione di questa formula restrittiva: Monzon y Martins, arcivesc. di Granata (*M* 52, 830B; R. Yusto, arcivesc. di Burgos (*M* 52, 855A); Nulty, vesc. di Meath (*M* 52, 1005C-D);

Il carattere d'infallibilità di questi è limitato alla qualifica con la quale vengono designati; inoltre, più che in rapporto all'autorità che li fonda, va inteso in rapporto alla loro irreformabilità. E questa non è assoluta come quella delle verità definite come dommi e degli errori condannati come eresie, ma soltanto relativa: nel senso cioè che tali giudizi sono passibili di un aumento di certezza, solo però nel senso della nota con la quale una proposizione è stata qualificata. Tale aumento di certezza è iscritto nello stesso progresso dommatico, per cui una dottrina dichiarata una volta come prossima alla fede, certa ecc., per ulteriori interventi del supremo magistero può diventare verità di fede; e una dottrina qualificata come prossima all'eresia, erronea ecc. può in seguito essere condannata come eresìa nel senso più proprio.

Perchè poi l'infallibilità che attinge giudizi di questo genere è diversamente motivata, ad essi non è dovuto, come alle verità in qualunque modo divinamente rivelate, un assenso di fede sotto pena d'eresia, ma piuttosto un assenso di fedeltà che è propria di tutti i credenti. Chi quindi non li accettasse commetterebbe gravissimo peccato ([51]) e si dimostrerebbe infedele alla norma di vita ecclesiastica espressa con la formula precettiva: « sentire cum Ecclesia », che è lo stesso che « sentire cum Romano Pontifice ».

c) *Requisiti nel modo d'insegnamento.*

Perchè il Papa applichi in concreto il carisma dell'infallibilità da lui posseduto all'oggetto della medesima, com'è stato

---

Ferrè, vescovo di Casale (*M* 52, 950D-951B); Sergent, vescovo di Quimper (*M* 52, 932-933, n.); Maupas, arcivesc. di Zara (*M* 52, 839C-D); Ricciardi, arcivesc. di Reggio Calabria (*M* 52, 1058C-1059B); Meurin, vescovo tit. di Ascalona (*M* 52, 1050C-D); Senestrey, vescovo di Ratisbona (*M* 52, 1152B); Fauli, vescovo di Grosseto (*M* 52, 1157C); Wicart, vescovo di Laval (*M* 52, 1160C); Corradi, vescovo di Bagnorea (*M* 52, 1163A-B); Pedicini, arcivesc. di Bari (*M* 52, 1185B-C); Zunnui Casula, vescovo di Ales e Terralba (*M* 52, 1170D--1171A); Dechamps, arcivesc. di Malines (*M* 52, 1178-1179, n. 28); Dabert, vescovo di Périgueux (*M* 52, 1168, n. 22); il card. Berardi (*M* 52, 1235C).

([51]) Cf. la relazione Gasser, *M* 52, 1226A-1227C e 1316B-1317A.

ora indicato, si richiede che egli esprima il suo insegnamento in un modo speciale, che con termine proprio si chiama « definire ». Bisogna cioè che dichiari o almeno manifesti l'intenzione di voler dare un giudizio definitivo su una dottrina riguardante la fede o i costumi. Ciò può farlo sia in forma positiva obbligando la Chiesa ad accettare una dottrina, sia in forma negativa obbligandola a rigettare una dottrina da lui dichiarata contraria, in modo più o meno prossimo, alla fede o ai costumi ([52]).

Non si deve dunque intendere la parola « definire » nel senso ristretto di proposizione di un domma o di condanna di un'eresia. Il concilio Vaticano, a dissipare qualunque dubbio che si poteva sollevare in questa direzione ([53]), tramite il relatore della deputazione della fede, spiegò che con quel termine, usato ad indicare il modo d'insegnamento del Papa, si vuole significare che egli dà un giudizio terminativo su una dottrina riguardante la fede o i costumi, intendendo di metter fine a negazioni o anche a semplici fluttuazioni in proposito. Di modo che con la definizione intesa in questo senso tutta la Chiesa è ormai certa del pensiero del Romano Pontefice e della sua intenzione di proporre una dottrina come di fede o condannarla come eretica oppure di qualificarla con note inferiori a quelle di domma o d'eresia ([54]).

Riassumendo. Il Romano Pontefice è infallibile tutte le volte e soltanto quando si verificano comulativamente le tre condizioni indicate dal concilio Vaticano, cioè: che parli come capo della Chiesa universale, che il suo insegnamento abbia come oggetto una dottrina riguardante la fede o i costumi, e che su di essa intenda pronunziare un giudizio definitivo. Que-

---

([52]) Cf. la relazione GASSER, *M* 52, 1213B-1214A.

([53]) Cf. per es. DE DREUX-BRÉZÉ, vescovo di Moulins (*M* 52, 1294, n. 126 e 1294-1295, n. 130); MARCHICH, vescovo di Cattaro (*M* 52, 1299-1300, n. 146); FORMISANO, vescovo di Nola (*M* 52, 1290, n. 104); CAIXAL Y ESTRADE, vescovo di Urgel (*M* 52, 1278D-1279A); MONZON Y MARTINS, arcivesc. di Granata (*M* 52, 1296-1297, n. 134 e 1299, n. 144); VALSECCHI, vescovo tit. di Tiberiade (*M* 52, 1297, n. 137 e 138).

([54]) Cf. la relazione GASSER, *M* 52, 1316-B.

ste tre condizioni, agli effetti dell'infallibilità, formano una cosa sola, tanto che non solo se ne manca una mancano anche le altre due, ma anche che nessuna di esse può verificarsi in senso pieno senza le altre due (55).

* * *

Ma quando in concreto ciò avviene? Non ci sono regole fisse per determinarlo. Certo che non c'è nessun dubbio in proposito quando è il Papa stesso che lo manifesta in modo esplicito con la solennità sia dell'atto che compie sia delle parole che adopera, come ha fatto Pio XII nella definizione dell'Assunzione di Maria SS.ma (56). In questi e simili casi della definizione infallibile abbiamo anche un criterio giuridico costituito dalla formula della definizione stessa.

Ma il Papa può essere infallibile anche indipendentemente da una particolare solennità sia di forma che di parole, cioè al di fuori dell'esercizio del magistero solenne e straordinario, com'è uso chiamarlo proprio per la sua forma. Vogliamo dire che egli può esercitare la sua infallibiltà anche in forma di magistero ordinario, purchè nei suoi interventi si abbiano segni certi, capaci di scartare qualunque dubbio oggettivo in proposito, che intende esercitare il suo supremo magistero sia per spiegare ulteriormente verità già definite, sia per proporle per la prima volta, sia per dare coesione al magistero dei vescovi in determinati punti dottrinali (57). In questi casi, più che di un criterio giuridico, per conoscere la volontà del Pontefice disponiamo piuttosto di criteri teologici, che tengono

---

(55) Non c'è bisogno di dire che la verifica di tutte e tre queste condizioni ha valore anche retroattivo; esse valgono cioè non solo per i Papi posteriori al concilio Vaticano, ma anche per tutti quelli che lo hanno preceduto. Le difficoltà quindi che storicamente possono muoversi nei riguardi di alcuni di essi (principalmente Liberio, Onorio I, Vigilio, Giovanni XXII) trovano la soluzione nel fatto che altrettanto storicamente si può provare che negli atti incriminati non si sono verificate le tre condizioni suddette.

(56) Cf. *Acta Apost. Sedis* 52 (1950) 770.

(57) Cf. P. Nau, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, in *Revue thomiste* 56 (1956) 389-412.

conto non tanto della forma esterna usata quanto della dottrina cattolica nel suo insieme e delle particolari circostanze nelle quali essa è implicata.

Essi si possono effettivamente individuare tenendo presente la regola d'interpretazione che per i documenti del magistero pontificio ha stabilito l'Enciclica *Humani generis* di Pio XII del 12 agosto 1950: se i Romani Pontefici nei loro atti di proposito pronunziano una sentenza finora controversa non è più lecito seguitare a discuterne ([58]). Ciò può verificarsi principalmente in due modi. O quando il Papa di una dottrina o questione ne fa oggetto specifico del suo insegnamento; è il caso della costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII del 30 novembre 1947, emanata appunto « per metter fine ad ogni controversia » riguardo all'essenza del rito sacramentale del diaconato, presbiterato ed episcopato ([59]). Oppure quando, pur non scrivendo di un argomento in particolare, ritorna più volte, e non incidentalmente ma deliberatamente, su di esso; ne è un esempio l'insistenza con la quale lo stesso Pio XII è ritornato in tre Encicliche sulla questione se la giurisdizione i vescovi la ricevano direttamente da Dio o direttamente dal Sommo Pontefice, risolvendola in questo secondo senso ([60]).

Ma è bene precisare in proposito che quando si dispone non di criteri giuridici, ma soltanto di criteri teologici, nel senso ora accennato, dell'infallibilità pontificia più che una certezza oggettiva si può avere una certezza soggettiva, la quale se obbliga ciascuno a regolare il suo comportamento in conformità di essa, secondo la norma dettata dall'Enciclica *Humani generis*, non autorizza però, in principio, a dichiarare eretico chi seguisse un'altra strada o comunque a qualificarlo con altra

---

([58]) Cf. *Acta Apost. Sedis* 42 (1950) 568.

([59]) *Acta Apost. Sedis* 40 (1948) 6.

([60]) Enciclica *Mystici Corporis* del 29 giugno 1943, in *Acta Apost. Sedis* 35 (1943) 212; Enciclica *Ad Sinarum Gentem* del 7 ottobre 1954, in *Acta Apost. Sedis* 47 (1955) 9; Enciclica *Ad Apostolorum Principis* del 29 giugno 1958, in *Acta Apost. Sedis* 50 (1958) 610, dove è ripreso il testo della *Ad Sinarum Gentem*.

nota proporzionata alla materia di cui si tratta. Questo spetta solo al magistero; il quale a sua volta, qualora lo faccia, anche con questo insegnamento semplicemente negativo in forma di condanna, eleva a grado di certezza oggettiva la dottrina in questione, corroborandola « ipso facto » di un criterio giuridico che non lascia più dubbi per nessuno. In questa evenienza però quello che poteva esser ritenuto magistero ordinario è senz'altro trasformato in magistero straordinario, anche se sprovvisto della solennità che si riscontra in quelle definizioni che si presentano subito come decisioni « ex cathedra » dallo stesso modo esteriore in cui sono emesse. Di modo che ci sembra di poter dire che il Papa, in ultima analisi, è infallibile in tutti e soltanto negli atti del suo magistero straordinario, prescindendo dalla forma particolare che di volta in volta essi rivestono ([61]).

Per concludere. Il magistero infallibile del Romano Pontefice, così brevemente esposto nelle sue linee elementari, appare come la realtà più viva di tutta la religione cattolica, continuamente in essa presente a manifestarvi presente Dio che parla e svela i suoi disegni. Gli insegnamenti pontifici sono come l'attuazione dell'assistenza dello Spirito Santo promesso da Cristo perchè guidi quelli che credono in lui verso la verità intera ([62]). Essi non sono mai l'effetto di una decisione arbitraria che farebbe violenza alla libertà dei fedeli; al contrario, s'innestano sulla fede comune della Chiesa, la riassumono e ne sono la più autentica espressione.

Certo che l'insegnamento infallibile del Papa rimane un atto d'autorità su tutta la Chiesa. Ma proprio per questo esso è un atto eminentemente religioso; vorremmo anzi dire anche il più cristiano, perchè il Cristianesimo, nato dalla rivelazione di Dio, il quale dopo aver parlato in antico per mezzo dei pro-

---

([61]) Cf. M. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la constitution « Dei Filius »*, in *Ephem. theol. Lovan.* 36 (1960) 393-431.

([62]) Cf. *Giov.* 16, 13.

feti infine parlò a noi per mezzo del Figlio suo ([63]), è per natura una religione d'autorità. Trovandosi dunque l'esercizio del supremo magistero pontificale in linea con la stessa religione rivelata, non si può neppur sospettare che esso qualche volta sia inopportuno; si deve anzi dire che infallibilità della definizione e opportunità della medesima coincidono. Provenendo infatti dall'assistenza dello Spirito Santo ed essendo diretta alla conservazione integrale del deposito rivelato, niente ci sarebbe di più assurdo e contraddittorio che affermare che una definizione sia infallibile, ma inopportuna ([64]). Tali eventuali valutazioni non potrebbero essere suggerite altro che da un concetto non equilibrato della stessa dottrina rivelata, la quale esige che ciascuno si adatti ad essa, e non permette invece di essere arbitrariamente adattata al di fuori e oltre le direttive che vengono da chi per diritto divino ne è il depositario autorizzato.

([63]) Cf. *Ebr.* 1, 1s.

([64]) Cf. la Letetra di Pio IX ad un vescovo tedesco, del 6 novembre 1876, dove a proposito di alcuni chierici che pur avendo accettato la definizione vaticana della infallibilità si ostinavano a dichiararla inopportuna, scrive: « Si ideo infallibiles sunt oecumenicorum conciliorum definitones, quod a Spiritus Sancti sapientia et suasu descendant, nihil certe absurdius est quam putare Spiritum Sanctum vera quidem tradere sed inopportune quoque docere posse » (in C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,* Tübingen 1934, 473, n. 614).

IV. - SYMBOLA FIDEI ET ECCLESIAE MAGISTERIUM

R. P. Th. Camelot, O.P.
de l'Académie Romaine Pontificale de Théologie
Professeur à l'Université Pontificale du Latran

LE MAGISTERE ET LES SYMBOLES

Le problème que posent ces deux termes ainsi rapprochés, *magistère* et *symboles,* pourrait être étudié d'un point de vue proprement théologique, voire dogmatique, comme le fait par exemple saint Thomas quand il se demande « cujus sit fidei symbolum constituere » (*S. Th.* II-II, q. 1, a. 10). Mais nous voulons ici aborder ce problème d'un point de vue historique, et rechercher dans l'histoire des premiers siècles de l'Eglise, et particulièrement dans la période où se sont constitués les grands symboles de foi, quelle place ont tenue et quel rôle ont joué ces symboles dans l'exercice du magistère vivant de l'Eglise. Peut-être cette enquête historique, qui, dans les limites d'un article, devra se borner aux points essentiels et rester fort sommaire, pourra-t-elle apporter une contribution au problème théologique des rapports entre symboles et magistère.

Nous procéderons en trois étapes, suivant l'ordre chronologique des faits. 1. Le Symbole baptismal et la règle de foi. 2. La Foi de Nicée. 3. Les controverses dogmatiques des IVe et Ve siècles et le Symbole de Nicée. Nous laissons donc en dehors de notre perspective les symboles ultérieurs, par exemple ceux des Conciles de Tolède: nous pensons qu'ils n'apporteraient pas beaucoup d'éléments nouveaux à notre recherche.

I. *Symbole baptismal et Règle de foi.*

Nous n'avons pas à reprendre ici par le détail et pour elle-même une question qui a été depuis longtemps débattue; nous ne pouvons que renvoyer à l'étude, qui reste classique,

du P. D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux — Paris, 1933 (en particulier pp. 281-313), — ainsi qu'à l'excellent ouvrage de J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds,* London, 1950 ([1]). De ces travaux, où aboutissent les études innombrables consacrées au « Symbole des Apôtres » ([2]), il résulte que la formule que depuis le IV[e] siècle on appelle *symbolum apostolorum* (AMBR., Ep. 42, 5; PL 16, 112-115) ([3]), est le terme d'une longue élaboration à partir des formules très simples où s'exprime la foi de l'Eglise, et singulièrement la foi que professe le catéchumène dans l'acte même de son baptême, par lequel il est incorporé à l'Eglise de Jésus-Christ. C'est la foi à Jésus, Fils de Dieu et Seigneur (cf. *Act.* 8, 37) ([4]), c'est la foi au mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit (cf. *Matth.* 28, 19) ([5]).

Ainsi le néophyte professe qu'il croit « en Dieu le Père tout-puissant, — au Christ Jésus qui est né par l'Esprit-Saint de la Vierge Marie, est mort et ressuscité des morts vivant le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, viendra juger les vivants et les morts, — au Saint-Esprit en la sainte Eglise et en la résurrection de la chair » (HIPPOLYTE, *Trad. Apost.,* 21).

([1]) Voir notre compte rendu de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 35 (1951), pp, 307-310. — On nous permettra de renvoyer aussi à notre article des *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951-1952) (Mélanges Jules Lebreton), pp. 323-337, *Les récentes recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique.*

On trouvera aussi une somme considérable de reenseignements dans le récent ouvrage du P. C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustimus* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 4), Eosverlag, St. Ottilien, 1960). lien, 1960).

([2]) Voir J. DE GHELLINCK, *Les recherches sur l'origine du Symbole des Apôtres* (Patristique et Moyen Age, I), 2e éd., 1949.

([3]) L'expression *symbolum apostolicum* apparaît chez S. Léon, Serm. 24, 6; PL 54, 207.

([4]) On sait que ce v. 37 manque dans toute une partie de la tradition manuscrite; mais il représente certainement une tradition très ancienne.

([5]) Comme le dira saint Thomas, c'est la foi à «Dieu justifiant l'homme par le mystère du Christ » (la 2ae, 113, 4, 3m).

Au IV[e] siècle, à Rome, cette formule aura revêtu sa teneur quasi définitive, qui peu à peu va s'imposer à toutes les Eglises d'Occident. Profession sur laquelle le néophyte engage sa foi au Dieu Trinité (6) et au Christ Sauveur et Seigneur, le symbole baptismal n'a pas jusque là d'autre signification; en particulier on ne voit pas qu'il s'impose comme une *règle de foi,* proposée par le magistère, à laquelle on se réfèrerait comme à un texte ayant autorité dogmatique et canonique.

Et pourtant l'Eglise, dès le II[e] siècle, connaît une « règle de vérité », une « règle de foi », à laquelle elle se réfère contre les hérésies, les hérésies gnostiques en particulier, qui commencent alors à pulluler. Les témoins les plus importants sont ici Irénée et Tertullien, dont nous ne pouvons citer ici que quelques textes majeurs.

D'Irénée en particulier, qui emploie une dizaine de fois l'expression « règle de la vérité » (κανὼν τῆς ἀληθείας, *regula veritatis*), nous citerons par exemple *Adv. Haer.* I, 22, 1: « Puisque nous tenons *la règle de la vérité,* qu'il n'y a qu'un seul Dieu tout-puissant... » ou *Démonstr.* 3: « Nous devons tenir inflexible *la règle de la foi* et accomplir les commandements de Dieu... ». On peut se dispenser de produire d'autres témoignages, qui au demeurant n'apporteraient rien de plus ici.

Tertullien est plus abondant et plus varié (cf. D. VAN DEN EYNDE, *op. cit.,* pp. 291-297); pour ce qui nous regarde ici, citons par exemple *De praescr.* 13, 1: « La règle de foi, *regula fidei,* est celle qui consiste à croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu... », ou *De virg. vel.* 1: « La règle de foi est absolument une, seule immuable et irréformable... ».

On trouverait des exemples analogues dans d'autres écrits du III[e] siècle, en particulier chez les alexandrins, Clément et Origène.

---

(6) « Symbolum Trinitatis », dira Firmilien de Césarée (dans CYPRIEN, *Ep.* 75, 11).

Sur tous ces textes on peut observer deux choses, qui intéressent notre sujet. D'abord le sens de cette formule, *règle de la vérité* ou *de la foi*. Ce génitif doit être bien compris. A parler comme les grammairiens, ce n'est pas un génitif « objectif », mais un génitif « épexégétique ». Il veut dire non pas une règle qui fixe et détermine la vérité à croire, comme un code fixe et détermine ce qui est à faire, mais bien la règle qui consiste en la vérité: c'est la Vérité elle-même qui est la règle; comme dit Irénée, « nous avons pour règle la vérité elle-même » (*Adv. Haer.* II, 28, 1), ou encore: « Nous avons pour Maître l'unique et seul vrai Dieu, et pour règle de la vérité ses paroles » (*ib.* IV, 35, 4). Comme le dit Clément d'Alexandrie en une formule lumineuse: « C'est de la Vérité elle-même qu'il nous faut recevoir la règle de la vérité » (*Strom.* VII, 16, 94).

Cette vérité, c'est la foi de l'Eglise, qui l'a reçue des apôtres et des presbytres leurs disciples (cf. Irénée, *Démonstr.* 3); c'est le contenu de la prédication et de la tradition apostolique, l'enseignement ferme et universel de l'Eglise « répandue dans le monde entier » (cf. *Adv. Haer.* I, 10, 2), la doctrine à la fois traditionnelle et vivante de l'Eglise (7). La tradition de l'Eglise est à la fois le contenu et la norme de la vérité: saint Clément de Rome parlait déjà de « la règle (κανών) glorieuse et vénérable de notre tradition » (*I Clem.* 7, 3). C'est toute la foi de l'Eglise, reçue et transmise par la tradition (8).

Et voici une seconde observation: le contenu de cette « règle de la vérité » (Irénée), ou « règle de foi » (Tertullien), ou « règle ecclésiastique » (Clément, Origène), se trouve à plusieurs reprises formulé par nos docteurs: ainsi saint Irénée (*Adv Haer.* I, 10, 1; 22, 1), ou Tertullien (*De praescr.* 13;

(7) Rappelons le texte célèbre de Tertullien: « In ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit » (*De praescr.* 37). Hippolyte de son côté rapprochait la « règle de la foi ancienne » des « Ecritures divines » (dans EUSÈBE, *Hist. Eccl.* V, 28, 13).

(8) Cf. A. HARNACK, *Das Schreiben der römischen Kirche...*, Leipzig, 1929, p. 108.

De virg. vel. 1; *Adv. Prax.* 2). Nous pouvons nous dispenser de citer ici ces formules, bien connues. Mais on remarquera que, visiblement, elles sont beaucoup plus amples et développées que les brefs articles du *credo* baptismal, et il serait vain de chercher, comme on l'a fait, à reconstituer à partir d'elles le symbole d'Irénée ou de Tertullien (9). La *règle de foi* n'est pas littéralement identique au symbole, et celui-ci n'a pas encore pris une valeur canonique et juridique. Irénée cependant fait allusion à « la règle de vérité que nous avons reçue au baptême » (*Adv. Haer.* I, 9, 4). Tertullien rappelle qu'au baptême nous professons la foi chrétienne selon les termes de la « loi de la foi » (*De spect.* 4). Saint Cyprien constate que Novatien partage la même foi et la même loi que l'Eglise catholique, et qu'il « baptise avec le même symbole que nous » (*Ep.* 69, 7). Comme la *regula pietatis* (10), le symbole baptismal est la *tessera* qui permet de discerner l'hérétique du véritable catholique (11). On entrevoit par là comment le symbole est apte à devenir naturellement la formule de la règle de foi.

II. *La Foi de Nicée*

C'est au Concile de Nicée que cette étape sera franchie (12). Il n'y a pas à revenir ici sur le détail des faits; il suffit de rappeler comment les évêques, après avoir condamné Arius et ses erreurs, se décidèrent, non sans hésitations ni discussions, à définir en une formule précise la foi traditionnelle. Ce n'était pas la première fois, loin de là, que des évêques réunis en concile condamnaient ainsi un docteur dont l'en-

---

(9) Comme l'a fait par exemple Hitchcock pour Irénée (cf. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité,* t. II, pp. 157-158).

(10) « Qui de Deo Patre aliter sentit quam *regula pietatis* exposcit, haereticus habendus est » (ORIGÈNE, *In Ep. ad Tit.,* PG 14, 1304).

(11) Le canon 8 du Concile d'Arles (314) prescrit que si un hérétique veut revenir à l'Eglise, il faut l'interroger sur le symbole, *interrogent eum symbolum*

(12) I. ORTIZ DE URBINA, *El simbolo Niceno,* Madrid, 1947, J. N. D. KELLY, *op. cit.,* pp. 205-262.

seignement s'écartait de la « règle ecclésiastique ». Ce n'était pas la première fois non plus qu'ils proposaient en une formule à laquelle devait souscrire l'hérétique, la foi « tenue depuis les bienheureux apôtres » ([13]).

A Nicée cependant il y a deux éléments nouveaux. D'abord l'assemblée revêt un caractère exceptionnellement solennel, « oecuménique », sur lequel il est inutile d'insister ici ([14]). Et ceci, qui intéresse plus immédiatement notre sujet: quand on veut formuler contre Arius la foi catholique, c'est dans les termes d'un *Credo* baptismal qu'on va le faire ([15]). S'il fallait en croire Eusèbe de Césarée (lettre à sa communauté, en annexe à Athanase, *De decr. Nic. Syn.;* Opitz, *Urkunden,* n. 22), c'est lui qui aurait proposé le symbole baptismal de son Eglise à l'assemblée qui l'aurait adopté avec quelques « additions », en particulier celle de l'*homoousios,* qui serait due à l'intervention de Constantin lui-même (*ib.*).

En fait, les choses ont dû se passer de façon beaucoup moins simple, et le récit de saint Athanase nous fait entrevoir bien des discussion, des résistances, des subterfuges, de la part des évêques favorables à Arius (*ib.,* 19 et suiv.; PG 25, 456 ss). D'autre part, H. Lietzmann a montré que ce n'est pas le *credo* baptismal de Césarée, mais bien celui de Jérusalem, qui serait à la base de la formule de Nicée ([16]).

Mais ceci importe peu à notre propos. Ce que nous voulons faire observer ici, c'est que, quand les évêques veulent exprimer solennellement la foi de l'Eglise, il leur paraît tout naturel de le faire dans le cadre et dans les termes d'une for-

---

([13]) Nous faison allusion ici à la condamnation de Paul de Samosate (264-268) et à la lettre des six évêques, à laquelle nous empruntons ces lignes (le texte dans G. Bardy, *Paul de Samosate,* 2e éd., p. 14). — On pourrait rappeler aussi, en des circonstances bien différentes, la longue lettre dogmatique de Denys de Rome à Denys d'Alexandrie.

([14]) Voir en dernier lieu notre contribution à l'ouvrage collectif *Le concile et les conciles,* Paris-Chevetogne 1960, pp. 45-73.

([15]) Nous aurions peine à croire, comme le fait Kelly, *op. cit.,* pp. 208-211, que la longue formule du synode d'Antioche de 325 ait été construite comme un *credo* et repose sur un *credo* baptismal (*op. cit.,* p. 211).

([16]) *Symbolstudien,* XIII, dans *Z.N.T.W.* 24 (1925), pp. 193-202

mule baptismale: la foi qu'il entendent proposer en des termes qui la préservent de l'erreur, c'est la foi qu'ils tiennent des Ecritures et des évêques leurs prédécesseurs, qu'ils ont reçue dans la première catéchèse et qu'ils ont professée au baptême. Même si Eusèbe entend se donner ici le beau rôle, les formules qu'il emploie et que nous rappelons ici traduisent exactement la réalité des choses et sont à prendre avec toute la richesse de leur sens. Le symbole baptismal, expression de la foi traditionnelle de l'Eglise, devient naturellement la formule par laquelle le magistère exprime et définit solennellement cette foi.

Il ne peut le faire sans se charger d'« additions », dont l'intention anti-hérétique et la précision théologique lui donnent un caractère de technicité que n'avaient pas les *credos* primitifs. Ce caractère sera plus marqué encore dans les formules qu'on verra se succéder tout au long du IVe siècle (Antioche, Sirmium, Séleucie), qui s'éloigneront de plus en plus de la simplicité de la profession de foi baptismale. Comme l'a dit non sans humour un historien anglais, « les anciens *credos* étaient des *credos* pour catéchumènes, le nouveau *credo* est un *credo* pour évêques » ([17]). Cela n'empêche pas que la formule de Nicée, avec les additions qui aboutiront à la formule dite « de Nicée-Constantinople » ([18]), finira par devenir un symbole baptismal, qui supplantera progressivement les symboles particuliers des diverses Eglises et s'imposer universellement ([19]).

(17) C. H. Turner, cité par Kelly, *op. cit.*, p. 205.

(18) L'origine du *Credo* « de Nicée-Constantinople » reste obscure et pose des problèmes dans lequels nous n'avons pas à entrer ici.

(19) Kattenbusch croit pouvoir établir que S. Basile aurait été le premier à faire de la formule de Nicée un symbole baptismal (*Das Apostolische Symbol,* I, pp. 342-347). Quoi qu'il en soit, cet emploi du *credo* de Nicée est devenu universel en Orient au VIe siècle, et vers la même époque il est passé aussi à Rome (Kelly, *op. cit.*, pp. 344-348).

Nous avons montré ailleurs qu'au IVe siècle on dit toujours la *foi* de Nicée, jamais le *symbole* de Nicée. Cette dernière apparaît seulement au Ve. Il y aurait dans cet usage linguistique un indice de cette transformation d'une formule dogmatique en un symbole baptismal (« *Symbole de Nicée* » *ou* « *Foi de Nicée?* », dans *Orient. Christ. Period.* 13 (1947), p. 425-433).

Mais ceci n'est pour nous qu'un aspect secondaire de la question. Ce qu'il nous faut retenir et souligner ici, c'est qu'à Nicée le symbole est devenu l'expression de l'enseignement du magistère, de « la foi professée par les Pères selon les Ecritures » (ATHANASE, *Ad Epict.*, 1; PG 26, 104), et par là-même la pierre de touche, ou le test (20), de l'orthodoxie. Ainsi en 357 ou 358, saint Phébade d'Agen faisait allusion aux « hommes de bienheureuse mémoire, rassemblés à Nicée de toutes les parties du monde, qui, après avoir examiné attentivement les livres saints, avaient formulé en termes précis la règle parfaite de la foi catholique » (C. ARIAN. 6; PL 20, 17). Le « symbole de Nicée » est devenu la règle de foi. Nous allons voir ce caractère s'affirmer de plus en plus au cours des IVe et Ve siècles.

III. *Les controverses dogmatiques des IVe et Ve siècles et le Symbole de Nicée.*

Il serait facile d'accumuler les textes qui montrent la foi de Nicée devenue au cours des luttes ariennes la tessère de l'orthodoxie (21). C'est bien entendu saint Athanase, le défenseur de la foi de Niceé, qu'il faudrait citer en premier lieu. A son avis, « si les ariens avaient une foi droite, ils se contenteraient de la *foi* qui a été exposée à Nicée par tout le concile oecuménique » (*Ad Epp. Aegypt. et Lyb.*, 5; PG 25, 549). A l'exemple des martyrs et d'Alexandre de bienheureuse mémoire, « puisqu'il s'agit d'un combat pour le tout de notre vie, et de savoir s'il faut renier ou conserver notre foi, soyons prêts à garder ce que nous avons reçu, en tenant comme un mémorial la foi qui a été écrite à Nicée » (*ib.*, 21; 588). Le *Tome aux Antiochiens* rapporte que le concile de Sardique refusa de rédiger une nouvelle formule de foi, en déclarant qu'il fallait s'en tenir à la foi proposée par les Pères à Nicée, sans rien ajouter à la confession (ὁμολογία) de

(20) KELLY, *op. cit.*, pp. 205-211.
(21) ORTIZ DE URBINA, *op. cit.*, pp. 285 et suiv.

Nicée (5; PG 25, 800-801). S'adressant à l'empereur Jovien, Athanase lui rappelle que la foi de Nicée est celle de toutes les Eglises du monde entier, qui toutes gardent la foi des apôtres, la foi de la vérité qui a été professée à Nicée (*Ep. ad Jov.*, 2-4; PG 26, 818).

Pour saint Basile, la foi de Nicée est « grande et infrangible » (*Ep.* 81; PG 32, 457), et « on ne peut rien y ajouter, pas même le moindre mot... » (*Ep.* 258, 2; 949) [22]. « A ceux qui professent une autre foi et veulent passer à l'unité de l'orthodoxie, ou à ceux qui désirent se faire initier à la doctrine de la vérité, il faut enseigner la foi écrite par les bienheureux Pères dans le concile qui s'est autrefois réuni à Nicée. Mais cela est utile aussi pour ceux qu'on soupçonne de professer une doctrine erronée, et qui cachent leur erreur grâce à des subterfuges et à des arguments spécieux. ...Il faut qu'ils confessent ce qui a été formulé par nos Pères à Nicée et avec le sens exact que les mots signifient... » (*Ep.* 125; PG 32, 545-552). La « foi de Nicée » est la règle de la foi.

Et saint Grégoire de Nazianze: « Quant à la foi de Nicée, définie par les saints Pères réunis à Nicée pour détruire l'hérésie d'Arius, nous ne lui avons jamais rien préféré, et nous ne pouvons rien lui préférer; mais avec la grâce de Dieu nous nous en tiendrons toujours à cette foi » (*Ep.* 102, 1; PG 37, 103).

Tout ceci cependant pourrait n'être que déclarations de docteurs isolés, qui ne sont peut-être pas exemptes de quelque exagération rhétorique. Il est sans doute plus important d'observer comment les conciles du Ve siècle se réfèrent expressément à la foi de Nicée comme à la règle de foi [23].

---

(22) S. Basile ajoute: « sinon la glorification du Saint-Esprit, parce que les Pères n'ont mentionné ce sujet qu'en passant, puisque aucune discussion n'avait encore été soulevés à ce sujet ». Aux Ve et VIe siècles, les adversaires du *theotokos* ou des deux natures auront un sens moins avisé du progrès dogmatique.

(23) V. l'article du P. du Manoir, *Le Symbole de Nicée au Concile d'Ephèse*, dans *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 104-137, auquel nous avons emprunté quelques citations.

Déjà les premières lettres de saint Cyrille relatives à l'affaire nestorienne se réfèrent au « symbole de foi » formulé par les Pères réunis à Nicée et le citent expressément (*Ep. ad monachos*, 5-6; PG 77, 16. - *Ep.* 17 à Nestorius, 2-3; 168-169; etc.). Et surtout, quand à Ephèse le 7 juin 431, Cyrille décida d'ouvrir la séance à laquelle Nestorius refusa de se présenter, Juvénal de Jérusalem, voulant que tout se passe selon les canons, et pour le maintien de la vraie foi, demanda qu'avant tout on fît lecture « de la foi qui a été exposée par les trois-cent-dix-huit Pères et évêques réunis à Nicée, en sorte que l'on puisse comparer avec ce texte les propositions doctrinales: celles qui s'accordent avec lui seront confirmées, celles qui en diffèrent seront rejetées (ACO I, 1, 2; p. 12). On fait donc lecture du texte du symbole, et c'est en confrontant à ce texte la lettre de Cyrille à Nestorius (*Ep.* 4, καταφλυάρουσι μέν) et la réponse de celui-ci (dans *Cyr.*, Ep. 5, τὰς μὲν καθ'ἡμῶν), que les évêques approuvent la première et rejettent la seconde, « qui n'est en rien conforme à la vraie foi définie par les saints pères à Nicée ». Ces mots de Juvénal de Jérusalem seront répétés quasi littéralement par tous les évêques présents (ACO, *ib.*, pp. 31-35).

Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer que de leur côté Nestorius et ses partisans recourent de la même façon au symbole de Nicée. Ainsi le mémoire que les Orientaux adressent à leurs représentants à Constantinople cite intégralement le symbole et rejette comme contraires à ce symbole les *kephalaia* de Cyrille (ACO I, 1, 3; pp. 36-39).

De part et d'autre donc, on se réfère au symbole comme à une règle de foi infrangible, qui « suffit parfaitement à la connaissance de la vraie foi et à la réfutation de toute erreur hérétique ». Ces derniers mots se lisent dans les lettres de Jean d'Antioche et de saint Cyrille par lesquelles l'accord se fit entre les deux parties en 433 (*Cyr., Ep.* 38 et 39; PG 77, 172, 176).

L'autorité du symbole lui vient de ce qu'en lui se résume toute la doctrine évangelique et apostolique (Lettre d'Acace de Bérée à Cyrille, ACO, I, 1, 7; p. 146), et de ce que les saints Pères ont reçu des apôtres « les mystère de l'économie » (Théodote d'Ancyre, *Exp. symb. Nic.* 8; PG 77, 1324): c'est comme l'abrégé de l'Ecriture et de la Tradition. Aussi, continue Théodote, est-il « la règle de la foi ». De plus l'autorité singulière du Concile lui vient de la présence et de l'assistance du Saint-Esprit. Aux textes que nous avons cités ailleurs ([24]), ajoutons ceux-ci de saint Cyrille:

« Montrons donc maintenant, autant que cela est possible, au sujet de la manière de comprendre le mystère de l'économie du Christ, de quelle façon il a été proposé par la Sainte Ecriture et ce qu'en ont dit les Pères qui ont formulé la définition de la foi immaculée, la vérité du Saint-Esprit les inspirant. En effet, ce n'était pas eux qui parlaient, mais selon la parole du Sauveur, c'était l'Esprit de Dieu et du Père qui parlait en eux » (*Ep.* 1, *ad monachos*, ACO I, 1, p. 12; PG 77, 16).

« Il ne sera pas suffisant que Votre Révérence (Nestorius) confesse seulement le symbole de la foi qui a été jadis exposé dans le Saint-Esprit par le saint et grand synode qui s'est réuni à Nicée... » (*Ep.* 17, *ib.*, p. 34; PG 77, 108).

« Ce ne sont pas en effet eux qui ont parlé, mais c'est l'Esprit même de Dieu et du Père, qui procède de lui... » (*Ep.* 39, *ib.* I, 1, 4, p. 19; PG 77, 181) ([25]).

Aussi la foi de Nicée est-elle intangible: il n'y faut rien changer, et « ne pas déplacer les bornes posées par les Pères »: ces mots des *Proverbes* (22, 8) sont cités aussi bien par saint Cyrille (*Ep.* 39 à Jean d'Antioche, 10; ACO I, 1, 1, 4, p. 19; PG 77, 181), que par les Orientaux (Mémoire adressé à Constantinople, ACO I, 1, 3; p. 39. - Jean d'Antioche à Acace de Bérée, *ib* 7, p. 146). Aussi ne faut-il absolument rien ajouter au *Credo*: ainsi pensent, comme naguère saint Basile, Cy-

---

([24]) *Le Concile et les Conciles*, pp. 65-66.
([25]) H. du Manoir, *art. cit.*, pp. 127-129.

rille aussi bien que Jean (*Ep.* 38 et 39; *loc. cit.*). Mais le texte peut avoir besoin d'explications, de nouvelles questions peuvent se poser qui n'avaient pas encore été agitées, les hérésies qui surgissent et le progrès même de la foi demandent des expressions plus explicites et plus développées: aussi, pense Cyrille, on pourra être amené à adopter des formules nouvelles, telles que le *theotokos,* « non pour ajouter rien au symbole, mais sous forme d'explication plus pleine, πληροφορίας εἴδει » (Cyr., *ib.*).

Il ne faut donc pas comprendre de façon trop rigide l'interdiction portée à Ephèse « de proposer, écrire ou composer une autre *foi* que celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit » (ACO I, 1, 7, p. 105). Comme l'a bien fait observer le P. du Manoir [26], cette interdiction doit s'entendre dans son contexte, l'affaire du symbole nestorien dénoncé par Charisius (*ib.,* pp. 95 et suiv.) Les partisans d'Eutychès et de Dioscore auront donc tort, à Ephèse (449) comme à Chalcédoine, de faire appel à ce décret pour écarter le *Tome à Flavien* ou toute autre définition dogmatique.

Les synodes dont fut l'occasion l'affaire eutychienne nous fourniraient des indications analogues à celles que nous venons de rappeler à propos du concile de 431. Ainsi, dans la lettre qu'il écrit à Théodose après le synode de Constantinople en 448, Flavien affirme qu'il entend suivre partout et toujours les Saintes Ecritures et les exposés (ἐκθέσεις) des saints Péres réunis à Nicée [27] et à Ephèse (ACO II, 1, 1, p. 35). Lors du « brigandage d'Ephèse » (449), Dioscore, « pour avoir une pleine certitude de toutes choses et confirmer la foi, et pour renverser les erreurs qui ont surgi » scrute l'enseignement des Pères de Nicée et d'Ephès, *ib.,* p. 88). On donne ensuite lecture du libelle rédigé par Eutychès pour sa

---

[26] *Art. cit.,* pp. 130-136.

[27] Certains manuscrits ajoutent « et à Constantinople »: ces mots sont sans doute une interpolation.

défense: l'archimandrite entend ne s'écarter en rien de la foi exposée à Nicée par les saints Pères, et il cite tout au long le symbole (*ib.*, p. 90). Et c'est encore en se référant à la définition de Nicée confirmée à Ephèse que Dioscore fait anathématiser Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée; en même temps on écarte la lettre de saint Léon à Flavien, dont le diacre romain Hilaire demandait la lecture (*ib.*, pp. 189-191).

A Chalcédoine enfin, dès la première session, les commissaires impériaux demandent que les évêques expriment leur foi par écrit: ils devaient savoir que l'empereur voulait maintenir la foi de Nicée et de Constantinople, les écrits des saints Pères, Grégoire, Basile, Hilaire, Athanase, Ambroise, les lettres canoniques de saint Cyrille. Il ne fallait pas non plus oublier la lettre de saint Léon à Flavien (*ib.*, pp. 195-196). Les formules des conciles sont, avec les écrits « canoniques » des Pères, la règle de la foi.

A la seconde session, on entend la lecture du symbole de Nicée, puis celle du symbole de Constantinople, qui, remarquons-le en passant, fait alors sa première apparition sous ce titre. Après cette lecture, tous les évêques s'écrient: « C'est la foi des orthodoxes. Nous y croyons tous. C'est en elle que nous avons été baptisés; c'est en elle que nous baptisons! » (ACO II, 1, 2, p. 79). Les évêques retrouvent presque les mêmes formules que celles qu'avait employées Eusèbe (ci-dessus, p. 594) ([28]).

De même encore, au debut de la quatrième session, les commissaires d'abord, puis les légats romains, demandent aux évêques d'affirmer qu'ils croient en conformité avec la règle de foi définie à Nicée et confirmée à Constantinople et à Ephèse, et avec la lettre de Léon, « l'archevêque de toutes les

---

([28]) Le texte grec comporte ici des nuances que le français peut difficilement traduire. Les évêques ont été baptisés et baptisent dans cette foi, ἐν ταύτῃ τῇ πίστει, *in hac fide*, mais aussi εἰς ταύτην τὴν πίστιν, *in hanc fidem*: le baptême est profession de foi et engagement à la foi.

Eglises », condamnant Nestorius et Eutychès. Et tous les évêques affirment ainsi leur foi (ACO II, 1, 2, pp. 92 et suiv.).

Enfin, dans la cinquième session, (22 octobre), il s'agit, conformément au désir de l'empereur, et non sans de longues discussions qu'il n'y a pas à rapporter, ici, de formuler une définition dogmatique. Le texte qui est adopté commence par citer une fois de plus le symbole des 318 Pères de Nicée, puis celui des 150 Pères de Constantinople. Ce symbole sage et salutaire aurait suffi à faire connaître et à confirmer la vraie foi: il enseigne en effet l'essentiel au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et de l'incarnation du Seigneur. Mais puisque des erreurs ont surgi, qui dénaturent le « mystère de l'économie » (entendons de l'incarnation), refusent le *theotokos* ou confondent les natures, le concile, « à la suite des saints Pères », définit solennellement la foi à l'unique Fils et Seigneur, Dieu parfait et homme parfait, en deux natures, sans confusion ni changement, sans division ni séparation ... (*ib.*, pp. 126-130).

Le décret de Chalcédoine ne fait pas autre chose qu'expliciter la foi de Nicée en la sauvegardant contre les hérésies opposées de Nestorius et d'Eutychès, sans rien ajouter de neuf; les évêques entendent demeurer fidèles à la tradition des « saints Pères » : « telle est la foi des Pères, telle est la foi des apôtres » (*ib.*, p. 130).

* * *

Est-il possible, au terme de cette trop rapide esquisse, de tenter de dégager brièvement les élements d'une réflexion théologique sur le rapports entre le symbole et le magistère?

Le Symbole, les Pères nous l'ont dit, est comme le résumé ou l'expression abrégée de la foi de l'Eglise [29]. Cette foi, l'Eglise la tient de l'Ecriture, dont le symbole est comme l'a-

---

[29] « Symbolum est breviter complexa regula fidei » (Aug., *Serm.* 213, 1; PL 38, 1060).

brégé ([30]); elle la tient aussi de la Tradition des Apôtres, dont bientôt le symbole portera le nom. Dans les interrogations baptismales qui sont à l'origine du symbole, l'Eglise propose sa foi au néophyte, qui à son tour professe cette foi salutaire et s'engage à cette foi.

Nous avons montré comment le symbole, distinct de la *regula fidei,* devient à son tour règle de foi, depuis que le Concile de Nicée a formulé la foi orthodoxe dans le cadre et dans les termes d'un symbole baptismal. Désormais le symbole est une norme à laquelle on se réfère, d'abord parce qu'il exprime la foi « évangélique et apostolique », la foi des Pères, témoins de la Tradition et interprètes de l'Ecriture, — et aussi parce que, rédigé sous la motion de l'Esprit-Saint présent au concile, il est l'expression de cette présence vivante de l'Esprit dans l'Eglise.

Mais précisément, cette présence vivante de l'Esprit dans l'Eglise et au coeur de la Tradition pousse l'Eglise, — le corps épiscopal réuni en concile, — en des conjonctures difficiles et solennelles, à préciser et à développer les formules de sa foi, pour la définir et la préserver de l'erreur. Elle donnera donc au symbole une formule plus développée, elle y introduira des termes nouveaux (l'*homoousios*); elle proposera, à côté du symbole, des formules de foi nouvelles, telles que la définition de Chalcédoine. Mais elle ne le fera jamais qu'en référence au symbole (le symbole de Nicée), en qui elle voit, comme en l'Ecriture, la norme de sa foi.

Il y a donc, et ceci sera notre conclusion, une relation reciproque entre le symbole et le magistère: le symbole, expression de la prédication apostolique conservée dans la Tradition de l'Eglise, est la norme de la foi, norme à laquelle se

---

([30]) « Ista verba (symboli) quae audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt; sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret » (Aug., *De symbolo ad catech.,* 1; PL 627. C'est ainsi que l'on parle de « foi évangelique et apostolique », c'est-à-dire, qui est contenue dans les évangiles et les épîtres des apôtres. Il n'est pas difficile de montrer toutes les attaches scripturaires de chacun des articles du symbole.

réfère le magistère en son enseignement; le magistère à son tour, organe de cette Tradition, explicite le symbole et le propose à la foi des fidèles. C'est la notion de Tradition vivante qui fait ainsi le lien entre symbole et magistère ([31]).

([31]) Si nous ne nous abusons, nous rejoignons ici les réflexions que faisait naguère le P. Ch. Baumgartner commentant les textes du Concile du Vatican (*Tradition et Magistère,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 41, 1953, pp. 161-187): « Il (le magistère) obéit lui-même à la règle de la foi » (p. 175). « Le magistère n'est pas la règle constitutive de la foi, mais uniquement la règle directive, en raison de la parole de Dieu transmise par les apôtres à l'Église, à laquelle le magistère doit se référer dans son enseignement » (p. 183). Le P. Baumgartner rappelle les formules bien connues du Concile: « Custos et magistra verbi revelati. ...fideliter custodiendi et infallibiliter declarandi. ...Traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodire et fideliter exponere ».

V. - NONNULLAE MODERNAE QUAESTIONES CIRCA QUAS ECCLESIA MAGISTRA MENTEM SUAM APERUIT

P. Carlo Balic, O.F.M.
Presidente della Pontificia Accademia Mariana Internazionale
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana

LA VERGINE MARIA NEL MAGISTERO DEI SOMMI PONTEFICI

In un breve commento al titolo « Virgo praedicanda », dato a Maria nelle Litanie lauretane, il Card. Newman scriveva: « Predicare è una opera graduale: si predica prima una cosa, una lezione, e poi un'altra. Per tal modo i pagani sono stati gradualmente introdotti nella Chiesa. E, del pari, la predicazione di Maria ai cristiani e la devozione ch'essi Le rendono è stata in aumento, in graduale aumento, lungo i secoli. Maria non è stata predicata nelle prime età, quanto lo fu in quelle a noi più vicine » (1).

La causa principale di questo graduale aumento, che ha portato la mariologia allo sviluppo moderno, è comunemente indicata nell'insegnamento mariano dei Romani Pontefici. Essi infatti, quasi facendo a gara fra loro, hanno messo sempre più in luce la dignità e i privilegi di Maria, proponendola all'amore dei cristiani, favorendone la devozione e propagandone il culto, illustrandone infine, specialmente in questi ultimi tempi, la missione e la funzione sociale.

Pertanto presentare l'insegnamento dei Papi su Maria esigerebbe la trattazione di tutta la mariologia, da ciò che ogni cattolico abbraccia come verità di fede, alle più attuali e discusse opinioni. Noi ci limiteremo a trattare brevemente gli aspetti principali di questo insegnamento, premettendo ciò che

---

(1) N. H. Newman, *Janua coeli - meditazioni mariane*, trad. it. P. Chiminelli, Rovigo 1950, p. 46.

è di fede a quello che non è tale. E' risaputo infatti che l'insegnamento dei Romani Pontefici si esprime in varie forme e, secondo la diversità dei documenti emessi, esige o l'assenso di fede o un assenso di grado inferiore.

E' domma di fede che il Papa è infallibile quando insegna *ex cathedra,* cioè, quando nella sua qualità di Maestro e Pastore di tutti i fedeli, usando della sua suprema autorità apostolica, definisce qualche verità come rivelata (2). Tuttavia anche negli altri documenti, soprattutto nelle encicliche, mezzo ordinario del suo insegnamento, la dottrina predicata dal Papa è norma prossima di verità.

Poichè inoltre i Concili Ecumenici per essere validi devono essere indetti, diretti — personalmente o per mezzo di Legati — e i loro atti confermati dal Papa, possiamo ricondurre ad insegnamento pontificio anche le verità mariane proclamate nei Concili.

Quattro sono i dommi mariani: maternità divina, perpetua verginità, immacolata concezione, e gloriosa assunzione di Maria.

I. - La divina maternità

1. - *Il Concilio di Efeso*

Per l'intimo vincolo indissolubile che unisce la Madre al Figlio, a mano a mano che nuove eresie tentavano di scardinare la fede cattolica in Gesù Cristo, negandone ora la divinità, ora la vera ed integrale umanità, la fede primitiva della Chiesa nella divina maternità di Maria viene sempre più affermata, fino ad essere vessillo di ortodossia.

Già nel terzo Concilio Romano, sotto Papa Damaso, chi non crede nella divina maternità di Maria è dichiarato scomu-

---

(2) Conc. Vaticano, sessione IV, Cost. *De Ecclesia Christi;* cf. H. Denzinger - J. B. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* ed. 31ma, Roma 1957, p. 508, n. 1839.

nicato ([3]). Fu tuttavia nel Concilio di Efeso (a. 431), che la fede nella maternità divina di Maria ebbe pieno trionfo.

Salutando i Padri, radunati in Concilio, Filippo, Legato di Celestino I, disse: « A nessuno è dubbio, anzi è noto a tutti i secoli che il santo e beatissimo Pietro, principe e capo degli Apostoli, colonna della fede e fondamento della Chiesa Cattolica . . . vive e giudica nei suoi successori » ([4]). Tutta la controversia infatti dal suo nascere era stata demandata da S. Cirillo di Alessandria al Papa Celestino I. Il Romano Pontefice, visto l'errore pernicioso di Nestorio e le sue pessime conseguenze, radunò a Roma un Sinodo, esaminò la causa e scrisse a Nestorio di ritrattare entro dieci giorni il suo errore.

Riusciti inutili tutti i tentativi per condurre Nestorio alla vera fede, fu indetto il Concilio di Efeso in cui venne approvata la lettera dommatica Καταφλιαροῦσι nella quale si afferma esplicitamente la maternità divina della Vergine Santissima. Campione della fede in quella occasione fu S. Cirillo di Alessandria, il quale, in uno dei suoi anatematismi contro Nestorio, chiaramente asserisce la divina maternità di Maria: «Se qualcuno non confessa che Dio è veramente l'Emmanuele e perciò che la S. Vergine è Madre di Dio — generò infatti, secondo la carne, il Verbo di Dio fatto carne — sia anatema » ([5]).

2. - *Dal Concilio di Efeso alla lettera enciclica «Lux veritatis»*

Pur non essendovi stato direttamente definito il domma della divina maternità, con il Concilio di Efeso inizia una nuova epoca nella storia della mariologia. Il titolo di « Theotokos » (Genitrice di Dio) viene accettato senza contrasti, e i concili successivi e i Romani Pontefici, successori di Papa Celestino, lo ripetono riferendosi implicitamente o esplicitamente al Con-

---

([3]) G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* III, Firenze 1759, col. 179.

([4]) Mansi, *op. cit.,* IV, Firenze 1760, col. 1295.

([5]) S. Cirillo d'Alessandria, *Anathematismi seu capitula Cyrilli,* in Denzinger, p. 57, n. 115.

cilio di Efeso. Così il Concilio di Calcedonia (a. 451), radunato contro Eutiche, accettando solennemente la dottrina di S. Leone Magno, professa la sua fede nella divina maternità di Maria: «... generato prima dei secoli dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni il medesimo Gesù Cristo fu generato secondo l'umanità per noi e per la nostra salute dalla Vergine Maria, Madre di Dio» [6]. Più esplicitamente ancora il II Concilio Costantinopolitano definisce: «Se qualcuno dice che la santa e gloriosa sempre Vergine Maria è abusivamente e non veramente Madre di Dio, o secondo relazione, quasi debba riferirsi ad uomo puro, non a Dio Verbo incarnato e nato da Lei ... o la chiama madre d'uomo o " Christotokos ", cioè genitrice di Cristo, come se Cristo non fosse Dio, e non la ritiene propriamente e veramente Madre di Dio ..., sia anatema» [7].

Da parte loro i Romani Pontefici, supremi maestri della Chiesa, non cessano di affermare continuamente la divina maternità di Maria. Bellisima è la testimonianza di S. Leone Magno († 461). Rievocando l'errore di Nestorio nella lettera dommatica all'imperatore di Costantinopoli Leone il Papa scrive: «Si condanni dunque Nestorio, che opinò la B. Vergine Maria essere Madre soltanto dell'uomo e non di Dio, stimando altra essere la persona umana ed altra la divina, e non ritenendo un solo Cristo nel Verbo di Dio e nella carne, ma separando e proclamando altro essere il figlio di Dio, altro il figlio dell'uomo» [8].

I Papi S. Simplicio [9], S. Ormisda [10], S. Giovanni II [11], richiamano gli insegnamenti dei Concili Efesino e Calcedonense.

---

(6) MANSI, VII, Firenze 1762, col. 115; cf. Denzinger, p. 70, n. 148.

(7) MANSI, IX, Firenze 1763, anat. 6, col. 379; cf. Denzinger, pp. 99-100, n. 216.

(8) MANSI, VI, Firenze 1761, col. 351-354.

(8) MANSI, VI, Firenze 1761, col 351-354.

(10) *Libellus professionis fidei,* inserito nella lettera ai vescovi della Spagna *Inter ea quae,* 2 aprile 517, in A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum,* Brunsbergae 1868, p. 795-796; cf. Denzinger, pp. 83-84, n. 171.

(11) Lett. *Olim quidem,* indirizzata ad alcuni senatori di Costantinopoli, in MANSI, VIII, Firenze 1762, col. 804-806; cf. Denzinger, p. 95, n. 202.

Inutile dire che durante il Medioevo, come pure nell'epoca moderna, questa verità è predicata costantemente dai Romani Pontefici. Tuttavia il più ampio documento pontificio dedicato alla illustrazione della divina maternità di Maria, è l'enciclica dommatica di Pio XI *Lux veritatis,* pubblicata nel 1931 in occasione della ricorrenza pluricentenaria del Concilio di Efeso. Il Sommo Pontefice rievoca lo storico avvenimento; espone i capisaldi dell'eresia nestoriana; mette in piena luce l'opera di Papa Celestino e dei suoi Legati al Concilio. Illustra poi il domma centrale definito nel Concilio, cioè che Cristo è nello stesso tempo vero Dio e vero uomo in unità di persona, da cui scaturisce il domma della divina maternità: « Invero se il Figlio della beata Vergine Maria è Dio, per certo colei che lo generò deve chiamarsi con ogni diritto Madre di Dio. Se una è la persona di Gesù Cristo, e questa è divina, senza alcun dubbio Maria deve da tutti chiamarsi non solamente madre di Cristo uomo, ma madre di Dio o " Theotocos ". Colei dunque che dalla cugina Elisabetta è salutata " Madre del mio Signore "; colei di cui S. Ignazio Martire dice che ha partorito Iddio; colei dalla quale Tertulliano professa che è nato Iddio, quella noi veneriamo come felice Madre di Dio, da Dio arricchita della pienezza della grazia ed elevata a tanta dignità.

D'altra parte nessuno potrebbe rigettare questa verità, tramandataci fin dall'inizio della Chiesa, per il fatto che la B. Vergine ha bensì somministrato il corpo a Gesù Cristo, ma non ha generato il Verbo del Padre celeste. Alla obiezione, già fino dai suoi tempi, S. Cirillo esaurientemente e chiaramente rispondeva: come tutte le altre donne, nel cui seno è generato il nostro terreno composto ma non l'anima, si dicono e sono veramente madri, così ella, a motivo dell'unica persona del suo Figlio, ha similmente conseguito la divina maternità » ([12]).

Illustrata la verità definita, Pio XI, come a ricordo del fervore suscitato ad Efeso, eleva un inno alla Madre di Dio, mostrando nel domma della divina maternità il fondamento

([12]) Pio XI, lett. enc. *Lux veritatis,* 25 dicembre 1931, in AAS 23 (1931), p. 512; trad. it. A. Tondini, *Le encicliche mariane,* ed. 2a, Roma 1954, pp. 397-398.

di tutte le grandezze, della santità e dignità di Maria: « Da questo domma della divina maternità, come dal getto d'un'arcana sorgente, deriva a Maria una grazia singolare e tale dignità che, dopo di Dio, è la più grande che si possa pensare » ([13]).

In esso indica la giustificazione dell'ardente devozione alla Vergine nella Chiesa Cattolica: « E allora perchè i Novatori e non pochi acattolici riprovano con tanta acredine la nostra devozione alla Vergine Madre di Dio, come se menomassimo quel culto, che solo a Dio è dovuto? Ignorano forse costoro, o non riflettono abbastanza che nulla può riuscire più accetto a Gesù Cristo — certamente acceso di un amore grande per la sua Madre che il vederci premurosi di venerarla secondo il suo merito, di riamarla teneramente, e di studiarci, con l'imitazione dei suoi santissimi esempi, di guadagnarci il suo valido patrocinio? » ([14]).

In esso inoltre vede brillare l'aurora di una speranza, che riempie oggi tutti i cuori dei cattolici: il ritorno di tutti i cristiani, protestanti ed ortodossi, alla casa del Padre comune, all'unico ovile di Pietro ([15]).

Viva ancora è l'eco del vastissimo e densissimo insegnamento mariano di Pio XII. Egli mai mancò, ogni qualvolta gli veniva offerta l'occasione, di esaltare la Vergine Santa, richiamandosi sempre con volo lirico di alta poesia alla sua eccelsa dignità di Madre di Dio: « Madre di Dio! Quale ineffabile titolo! La grazia della maternità divina è la chiave, che apre alla debole indagine umana le inenarrabili ricchezze dell'anima della Madonna, ed impone nello stesso tempo ad ogni creatura la più alta venerazione per lei. Ella sola, per la sua dignità, supera il cielo e la terra. Nessuno degli esseri creati, visibili ed invisibili, può paragonarsi a lei nella magnificenza. Ella è nello stesso tempo la Serva e la Madre di Dio, Vergine e Madre » ([16]).

([13]) Pio XI, *lett. enc. cit.*, p. 513; Tondini, p. 399

([14]) *l. c.*

([15]) *l. c.*, pp. 513-515; Tondini, p. 401, 403.

([16]) Pio XII, radiomessaggio *C'est avec une douce*, 19 giugno 1947, in AAS 39 (1947), p. 271; Tondini, p. 539.

II. - La perpetua verginità

Al nome di madre, per una sola donna, s'unisce l'attributo « vergine », che l'aureola di sacro. Nei vari simboli dell'antichità cristiana Maria è costantemente chiamata Vergine. E questo nome vale a distinguere la Madre di Dio da tutte le donne. Madre e vergine, sono due prerogative che nobilitano la donna e ne fanno la figura dell'amore e della donazione, però non possono coesistere naturalmente. In Maria, invece, secondo la fede, si fondono in mirabile connubio, poichè ella è veramente madre e sempre vergine, « essendo rimasta sempre nella integrità della verginità, prima del parto, nel parto e per sempre dopo il parto » ([17]).

Ogni qualvolta l'errore attaccò la verginità di Maria in uno dei suoi tre momenti, trovò prontamente la confutazione e la condanna da parte di coloro che lo Spirito Santo ha posto al governo del gregge di Cristo.

Il Papa S. Siricio I (384-399) approva la condanna di chi nega la verginità di Maria dopo il parto ([18]). S. Leone Magno testimonia la fede della Chiesa nella verginità di Maria prima del parto e nel dare alla luce Gesù: « Fu concepito di Spirito Santo, nel seno della Vergine Madre, la quale così lo diede alla luce, rimanendo salva la sua verginità, come, salva la sua verginità, l'aveva concepito » ([19]).

Dello stesso tempo è la conferma della fede della Chiesa nella verginità dopo il parto espressa nel Concilio di Calcedonia (451), che dichiara: « la Madre di Dio si chiama Vergine, a causa di Colui, che si degnò di consacrare la sua verginità anche dopo il parto e apporvi il sigillo della integrità » ([20]).

([17]) Paolo IV, Cost. *Cum quorundam*, 7 agosto 1555; cf. Denzinger, p. 346, n. 993.

([18]) Lett. *Accepi litteras vestras*, ad Anysio, vescovo di Salonicco (a. 392), in Mansi, III, col. 675; cf. Denzinger, p. 45, n. 91.

([19]) Lett. dommatica *Lectis dilectionis tuae*, a Flaviano, patriarca di Costantinopoli, 13 giugno 449, in Mansi, V, Firenze 1671, col. 1370.

([20]) Mansi, VII, col. 459.

Sotto Martino I nel Concilio Lateranense (649) viene definita globalmente la verginità di Maria nei suoi tre momenti: « Se qualcuno, secondo la dottrina dei SS. Padri, non confessa propriamente e secondo verità Madre di Dio la santa e sempre vergine immacolata Maria, come colei che alla fine dei tempi, senza seme e per opera dello Spirito Santo, ha concepito il Verbo e lo ha generato senza corruzione, permanendo indissolubilmente anche dopo il parto la sua verginità, sia condannato » ([21]).

Ai nostri tempi i Vicari di Cristo non cessano di esaltare la verginità di Maria nella sua bellezza, come ideale per le umane creature. Un brano di Pio XII mostra con quale altezza di mente e quale devozione di spirito l'umanità guarda alla figura sublime della Madre di Dio, aureolata del nimbo della verginità: « La Vergine Madre! Quale visione di candore verginale e di tenera maternità svelano queste parole! Non ci meravigliamo che la bellezza, l'incanto, la santità ineguagliata della Vergine Madre abbiano lasciato alla Chiesa militante i più soavi ricordi "quasi myrrha electa" ed un potente influsso che non solo ha sollevato la donna dalla sua degradazione, ma l'ha invitata a diventare la forza occulta che avrebbe recato una vitalità nuova e ingentilita alla civilità » ([22]).

Di fronte alla fede esplicita della Chiesa nella perpetua verginità di Maria, di fronte al costante insegnamento dei Romani Pontefici sul medesimo argomento, fa meraviglia che ancora oggi, fra i teologi, si possa richiamare in discussione questa verità, in uno qualsiasi dei suoi tre singoli aspetti.

Mentre infatti nell'antichità cristiana si tentava di illustrare la verginità di Maria nel parto con i paragoni e le immagini della luce che penetra e pervade il vetro senza infrangerlo, o del frutto maturo che cade spontaneamente dall'albero senza essere divelto, oggi alcuni autori pensano di spiegare e

---

([21]) MANSI, X, Firenze 1764, col. 1151; cf. Denzinger, p. 121, n. 256.

([22]) PIO XII, radiomessaggio *Hardly a Year*, 4 maggio 1952, in ASS 44 (1952), p. 430; Tondini, p. 697.

dimostrare la vera maternità di Maria, negando praticamente la sua verginità nel parto, quasi la Vergine abbia dato alla luce il Signore come ogni altra donna mette alla luce i figli. — Falso metodo!

Il fatto dei due dommi che costituiscono un grande miracolo dell'onnipotenza divina, è una verità di fede, la quale prima di tutto va accettata come viene insegnata nelle fonti della Rivelazione e dal Magistero della Chiesa, e poi, se possibile, illustrata con i dati della biologia moderna, — non al contrario!

II. - L'immacolata concezione

Mentre il domma della perpetua verginità di Maria esalta la santità e la sacralità del corpo di Maria, dal quale il Verbo trasse umana carne, il domma dell'immacolata concezione svela la santità, di cui fu adorna l'anima della Madonna fin dal primo istante della sua concezione.

Quando il Dottore mariano Giovanni Duns Scoto — dopo d'aver dimostrato contro l'obiezione degli Scolastici che precisamente perchè perfettissimo ed eccellentissimo Redentore, Cristo dovette preservare sua Madre dal peccato originale — pose a conclusione della sua magistrale discussione la norma: « Se non è contrario all'autorità della Chiesa o della sacra Scrittura, sembra probabile attribuire a Maria ciò che è più eccellente » ([23]), egli divinava il ruolo di primaria importanza riservato al Magistero della Chiesa e soprattutto ai Romani Pontefici nell'evoluzione di questo domma. Nella lotta infatti tra macolisti ed immacolisti i Papi intervennero spesso, innanzitutto favorendo il culto dell'Immacolata, precisandone l'oggetto e proibendo la dottrina contraria, infine proclamando l'immacolata concezione domma di fede.

([23]) G. Duns Scoto, *Ordinatio,* III, d. 3, q.1.; cf. C. Balic, *Ioannes Duns Scotus, doctor immaculatae coceptionis,* I: *Textus auctoris,* in *Bibl. Immaculatae Cconceptionis,* V, Roma 1954, p. 13.

1. - *La festa*

Già da secoli si celebrava la festa dell'Immacolata, quando il Papa francescano Sisto IV († 1484) per primo ufficialmente la confermò, approvandone due offici ([24]). Il Papa domenicano S. Pio V († 1572) inserì la festa dell'Immacolata nel breviario, di cui aveva curato la riforma. Sotto Clemente VIII († 1605) il breviario fu nuovamente revisionato e fu accresciuta l'importanza della festa. Innocenzo XII († 1700) la elevò al rito di seconda classe e Clemente XI († 1721) la iscrisse tra le feste di precetto. Finalmente, dopo la proclamazione del domma, Leone XIII (a. 1879), estese a tutta la Chiesa l'uso, concesso precedentemente a molti Ordini religiosi e a diverse diocesi, di celebrare la festa dell'Immacolata Concezione con vigilia e rito doppio di prima classe. Così, dando quasi ognuno un tocco, i Romani Pontefici elevarono questa festa all'attuale splendore, magnifico preludio alla solennità del Natale.

2. - *L'oggetto del culto e la dottrina*

A mano a mano che i Pontefici estendevano il culto dell'Immacolata e davano maggior prestigio alla sua festa, si preoccuparono di precisare la dottrina e l'oggetto del culto contro subdole interpretazioni: « Infatti essi insegnarono chiaramente e apertamente che, nelle feste da loro stabilite, si celebrava la concezione della Vergine; e proscrissero, come falsa e contraria al pensiero della Chiesa, l'opinione di coloro che stimavano e affermavano che la Chiesa onarasse non proprio la concezione di Maria, ma la sua santificazione » ([25]). Gregorio XV († 1623) « comanda ed impone che nella Messa e nel divino ufficio, da celebrarsi sia in pubblico come in privato, non si debba usare altro nome che quello di "concezione" » ([26]). Alessandro VII

([24])Cf. Ch. SERICOLI, *Immaculata B.M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones,* Roma 1945.

([25]) PIO IX, lett. apost. *Ineffabilis Deus,* 8 dicembre 1854, in *Pii IX Pontificis Maximi acta,* I, Roma 1854, p. 601; Tondini, p. 35.

([26]) Decr. *Sanctissimus,* 24 maggio 1622, in *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum,* XII, Torino 1867, 689b.

(† 1667) ordina che il titolo "immacolata concezione" possa essere liberamente usato ([27]). Decisiva nell'evoluzione e nella stabilizzazione della pia dottrina fu la Costituzione apostolica di Alessandro VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum,* di cui un lungo brano verrà citato nella bolla di definizione ([28]). In essa il Pontefice rievoca le prescrizioni di Sisto IV, Paolo V e Gregorio XV in favore della pia sentenza, interpretando con la sua autorità apostolica ed evolvendo gli orientamenti immacolistici dei suoi predecessori. Commina pene severissime contro coloro che interpretavano in altro modo le costituzioni e decreti dei Papi citati, e infine proibisce tutto ciò che poteva essere contrario alla dottrina immacolista ([29]).

Davanti all'aperto favore dei Sommi Pontefici, molti autori del secolo XVII sostenevano la definibilità della verità dell'immacolata concezione, ponendosi il problema se il Papa poteva definirla e si auguravano di vedere quel giorno. Ma secoli dovevano ancora passare, fino a Pio IX, il Pontefice del l'Immacolata.

3. - *La definizione dommatica*

L'8 dicembre 1854 Pio IX poteva asserire: « Ci siamo quindi fermamente persuasi nel Signore che sia giunto il tempo opportuno per definire l'immacolata concezione della Vergine Madre di Dio » ([30]).

Prendendo ispirazione da una lettera di S. Leonardo da Porto Maurizio, il Papa, il 2 Febbraio 1849, in mezzo al turbine dei frangenti politici, aveva inviato una lettera enciclica da Gaeta a tutti i Vescovi del mondo per conoscere la devozione

---

([27]) Cf. R. Laurentin, *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée,* in *Virgo Immaculata* (Atti del Congresso Mariologico-Mariano celebrato a Roma nel 1954), II, Roma 1956, p. 44.

([28]) Cf. lett. apost. *Ineffabilis Deus,* in *Pii IX... acta,* I, pp. 603-605; Tondini, pp. 37-41.

([29]) Alessandro VII, const. apost. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum,* 8 dicembre 1661, in *Bullarium,* XVI, 739a-742a.

([30]) Lett. apost. *Ineffabilis Deus,* in *Pii IX... acta,* I, p. 615; Tondini, p. 53.

del loro clero e dei fedeli verso l'Immacolata e per richiedere il loro parere sulla definizione in progetto ([31]). Avutane risposta quasi unanimamente favorevole, appena tornato a Roma, costituì una commissione per la preparazione della bolla della definizione che passerà alla storia con il titolo *Ineffabilis Deus*. In essa leggiamo: « Dichiariamo, pronunziamo e definiamo: la dottrina, che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale, è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli » ([32]).

La creatura privilegiata, unica fra tutte, è Maria, la Madre di Dio sempre Vergine. Il Papa fin dall'inizio della bolla dommatica mette in rilievo la profonda convenienza che fosse accordato a Maria simile privilegio, per la sua dignità di Madre di Dio: « E certo era del tutto conveniente che una Madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta, e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull'antico serpente; poichè ad essa Dio Padre aveva disposto di dare l'Unigenito suo Figlio — generato dal suo seno, uguale a se stesso e amato come se stesso — in modo tale che egli fosse, per natura, Figliuolo unico e comune di Dio Padre e della Vergine; poichè lo stesso Figlio aveva stabilito di renderla sua Madre in modo sostanziale; poichè lo Spirito Santo aveva voluto e fatto sì che da lei fosse concepito e nascesse colui, dal quale egli stesso procede » ([33]).

Il privilegio consiste nella preservazione dal peccato originale e fu concesso « in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano ». Rettamente Pio IX, giustificando la sua

---

([31]) Pio IX, lett. enc. *Ubi primum*, 2 febbraio 1849, in *Pii IX... acta*, I, p. 165; Tondini, pp. 5-7.

([32]) Lett. apost. *Ineffabilis Deus*, in *Pii IX... acta*, I, p. 616; Tondini, p. 55.

([33]) *l. c.*, p. 598; Tondini, p. 31.

decisione di passare alla definizione dell'immacolata concezione, poteva asserire di onorare così sempre più in Maria: « il suo Figlio unigenito, nostro Signore Gesù Cristo; poichè sono tutti convinti che tutto l'onore e la gloria che si rende alla Madre, ridonda sul suo Figliuolo » ([34]). E' infatti molto più perfetto prevenire uno dal male che curarlo dal male contratto; è più magnanimo impedire preventivamente che uno venga incarcerato, che liberarlo dal carcere. Così per la perfettissima redenzione operata dal Salvatore, il contagio del peccato originale, a causa della discendenza naturale da Adamo, fu prevenuto in Maria, mentre in noi viene lavato con il battesimo.

Nessuno può contestare la convenienza della preservazione di Maria dalla colpa originale sia da parte della Vergine, quale Madre di Dio, sia da parte di Cristo come perfettissimo Redentore. Tuttavia la bolla dommatica non fu emanata per affermare la convenienza di tale privilegio mariano, ma per dichiarare l'immacolata concezione verità rivelata da Dio e perciò di fede.

Non fa meraviglia che Harnack e moltissimi altri autori abbiano chiesto e tuttora chiedano: « quando e dove » Iddio abbia rivelato un tale singolarissimo mistero! Pio IX ha chiaramente indicato nella bolla donde la Sposa di Cristo sappia in maniera assolutamente certa che l'immacolata concezione è una verità da Dio rivelata, come pure ha indicato dove Dio probabilmente ha rivelato (benchè implicitamente e oscuramente) questo mistero mariano.

Secondo l'insegnamento del grande Pontefice, il fatto della rilevalazione è provato dalla costante tradizione della Chiesa sulla santità immacolata di Maria. La Chiesa dai tempi più antichi esaltò e cantò la perfezione di questa creatura, tutta santa, tutta bella, adorna della santità che rifulgeva in Eva prima del peccato. Quanto più il popolo cristiano ammirava e contemplava la santità di Maria, tanto più rifuggiva dal poter immaginare la minima macchia di peccato in Lei.

([34]) Pio IX, Lett. apost. *Ineffabilis Deus*, p. 615; Tondini, p. 53.

Quando, dopo lunghi secoli di controversie, i Vescovi, con voto quasi unanime, consentivano al progetto del Papa di definire l'immacolata concezione, esprimevano ancora una volta la stessa fede universale della Chiesa.

Poichè dunque così pensa la Chiesa che, istruita dallo Spirito di Dio, è « la colonna e la base della verità » e quindi non può errare in materia di fede, non si può dubitare sul fatto che l'immacolata concezione è rivelata da Dio.

Alla luce di questo principio il Pontefice indica in quali passi della S. Scrittura, secondo l'interpretazione dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici, sia implicitamente rivelata la verità dell'immacolata concezione. Essi sono il Protovangelo ([35]); le parole dell'Angelo a Maria: « Ave Maria, piena di grazia » ([36]) e le parole di saluto di Elisabetta: « Benedetta tu fra tutte le donne » ([37]).

Sul mistero dell'immacolata concezione due altri importanti documenti del Magistero dei Papi dobbiamo ricordare, l'uno pubblicato da S. Pio X in occasione del cinquantenario, l'altro emesso da Pio XII in occasione del centenario della definizione dommatica. Essi sono le encicliche *Ad diem illum* e *Fulgens corona.*

S. Pio X, con animo di pastore, quasi confermando la vivida speranza in un effluvio di grazie per la proclamazione del domma, concepita da Pio IX, costata i benefici concessi da Dio alla sua Chiesa nei cinquanta anni trascorsi dalla definizione. Fra essi enumera l'apparizione della Madonna a Lourdes: « Appena Pio ebbe proclamato come domma della fede cattolica che Maria è immune da ogni macchia di peccato fin dalla sua concezione, nel villaggio di Lourdes incominciarono a compiersi dalla Vergine fatti meravigliosi; poi a onore della Vergine Immacolata fu innalzato quel grandioso e artistico tempio, presso il quale, per le preghiere della beata Vergine Maria, avvengono ogni giorno prodigi che sono chiari argomenti per

---

([35]) Gen. 3, 15.
([36]) Lc. 1, 28.
([37]) Lc. 1, 42.

vincere l'incredulità degli uomini dei nostri tempi » (38). Preoccupandosi quindi della vita pratica soprannaturale dei fedeli, mette in rilievo l'opposizione tra peccato e immacolata concezione; mostra gli errori moderni in contrasto con la fede professata nel domma della immacolata concezione: il razionalismo e il materialismo (39).

Pio XII, invece, nella enciclica *Fulgens corona,* si sofferma più a lungo sull'aspetto dottrinale del domma dell'Immacolata, come a rinnovarne, dopo cent'anni, nella memoria e nel cuore dei fedeli l'insegnamento. Citata la definizione dommatica di Pio IX e ricordate, quasi conferma celeste, le apparizioni della Vergine a Lourdes, il Papa presenta, esamina e dimostra la validità degli argomenti addotti dalla S. Scrittura e dalla Tradizione in favore del privilegio mariano. Sviluppa poi, in una acuta analisi, la dottrina sulla conciliazione della preservazione di Maria con la redenzione universale operata da Cristo: « Nè si può dire che per questo venga diminuita la redenzione di Cristo, quasi che essa non si estenda all'intera progenie di Adamo; e che perciò venga detratto qualcosa dall'ufficio e dalla dignità del divin Redentore. Se infatti consideriamo a fondo e diligentemente la cosa, è facile vedere come Cristo Signore abbia in verità redento la divina sua Madre in un modo perfettissimo, essendo ella stata da Dio preservata immune da qualsiasi macchia ereditaria di peccato in previsione dei meriti di lui. Perciò l'infinita dignità di Gesù Cristo e l'universalità della sua redenzione non vengono attenuate o diminuite da questo punto di dottrina, ma anzi accresciute in sommo grado » (40).

Prima di passare in fine alla parte pastorale, nella dolcezza del ricordo della proclamazione dell'assunzione di Maria in cielo, mostra la stretta connessione tra i due dommi (41).

---

(38) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum,* 2 febbraio 1904, in *Pii X Pontificis Maximi acta,* I, Roma 1905, p. 149; Tondini, p. 307.

(39) *l. c.,* p. 159; Tondini, pp. 321-322.

(40) Pio XII, lett. enc. *Fulgens corona,* 8 settembre 1953, in AAS 45 (1933), p. 581; Tondini, p. 737; Filograssi G., *Progressus dogmatis Immaculatae Conceptionis in litteris encyclicis Pii XII "Fulgens corona",* in *op. cit. Virgo Immaculata,* II, 489-496.

(41) *l. c.,* p. 583; Tondini, p. 739.

IV. - L'Assunzione

Un privilegio segna l'inizio della vita di Maria, un altro ne corona la terrena esistenza: la gloriosa Assunzione in cielo, ambedue sanciti e proclamati dommi di fede dai Sommi Pontefici.

Quando Pio XII, il primo novembre 1950, pronunziò con parola vibrante: «... pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere domma da Dio rivelato che: l'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo» ([42]), già da lunghi secoli il popolo cristiano carezzava in cuore la certezza che la Vergine non aveva subito la sorte comune. L'animo dei fedeli aborriva dal solo pensiero che quel corpo verginale, dal quale il Verbo prese umana carne, fosse stato dato in pasto ai vermi e si fosse ridotto in polvere. Infatti la carne di Cristo è in certo qual modo la carne di Maria. Ora l'anima cristiana mai poteva giungere ad ammettere che mentre il corpo di Cristo si trova glorificato in cielo, il corpo della Vergine sua Madre, sia rimasto in preda alla corruzione. Nonostante che, a causa di particolari circostanze, vi siano stati durante il Medioevo autori che prudentemente pensarono di non pronunciarsi sulla questione dove si trovi il corpo che fu l'augusto tabernacolo del Verbo divino, la verità dell'assunzione di Maria al cielo mai fu negata esplicitamente. Ciò spiega perchè non troviamo riguardo all'assunzione così numerosi interventi dei Pontefici come nella controversia sull'Immacolata.

1. - *Dall'antichità cristiana fino a Pio XII*

La festa dell'Assunzione, dal posto onorevole che fin dall'inizio ebbe tra le altre celebrazioni mariane, fu in seguito portata ad essere una delle più solenni del ciclo liturgico. S. Sergio I (687-701) prescrisse la Litania o Processione stazionale per quat-

([42]) Pio XII, cost. apost. *Munificentissimus Deus*, 1 novembre 1950. in AAS 42 (1950), p. 770; Tondini, p. 631.

tro feste mariane, tra le quali anche la « Dormitio Mariae ». Sotto Adriano I (772-795) la festa ottenne il nome di « Assunzione ». Lo stesso Papa mandò all'imperatore Carlo Magno il « Sacramentario », in cui si legge la orazione: « Degna di venerazione è per noi, o Signore, la festività di questo giorno, in cui la Santa Madre di Dio subì la morte temporale, ma non potè essere umiliata dai vincoli della morte Colei che generò tuo Figlio, nostro Signore, incarnato da Lei ». S. Leone IV (847-855) prescrisse per la festa dell'Assunzione la vigilia e l'ottava. Una testimonianza dell'antica tradizione di digiunare la vigilia dell'Assunta ci è offerta da S. Nicola I, ove parla dei principali digiuni « che la S. Chiesa ricevette dall'antichità ed osserva tuttora ». S. Pio V (1566-1572) espurgò dal II notturno del divino ufficio il testo apocrifo e pose il testo nel quale esplicitamente si parla della glorificazione del corpo della Madre di Dio.

Dopo la proclamazione dell'immacolata concezione, nei cuori dei fedeli s'accese una più viva speranza in una prossima definizione del domma dell'assunzione corporea della Vergine Maria. Ebbe così inizio quel movimento di petizioni che doveva testimoniare la fede universale della Chiesa nell'assunzione.

2. - *La definizione dommatica*

Colpito dal crescendo meraviglioso del movimento, Pio XII, appena eletto successore di Pietro, istituì una speciale commissione per esaminare le petizioni e giudicare circa la definibilità del domma. Il primo maggio 1946, sull'esempio di Pio IX, inviò all'episcopato cattolico la lettera *Deiparae Virginis Mariae,* chiedendo ai suoi Venerabili Fratelli se si potesse proporre e definire come domma di fede l'assunzione corporea di Maria Vergine ([43]). Ne risultò un consenso mirabile ed unanime. Il Pastore Angelico, il primo novembre 1950, proclaman-

---

([43]) Pio XII, epist. enc. *Deiparae Virginis Mariae,* 1 maggio 1946, in AAS 42 (1950), p. 783; Tondini, pp. 634-637.

do verità di fede l'Assunta, era espressione singolare della comune fede della Chiesa. E poichè la Chiesa non può errare in materia di fede, godendo della promessa di Cristo che è la stessa Verità: « Ecco io sono con voi fino alla consumazione dei secoli » [44], giustamente Pio XII nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* ritiene l'unanime consenso dei fedeli come la prova più autentica della rivelazione di questa verità. « Questo singolare consenso dell'episcopato cattolico e dei fedeli, nel ritenere definibile, come domma di fede, l'assunzione corporea al cielo della Madre di Dio, presentandoci il concorde insegnamento del Magistero ordinario della Chiesa e la fede concorde del popolo cristiano, da esso sostenuta e diretta, da se stesso manifesta in modo certo ed infallibile che tale privilegio è verità rivelata da Dio e contenuta in quel divino deposito che Cristo affidò alla sua Sposa, perchè lo custodisse fedelmente e infallibilmente lo dichiarasse » [45].

Stabilito il fatto della rivelazione del glorioso privilegio mariano, spetterà ai teologi investigare se l'assunzione sia contenuta formalmente o solo virtualmente nel deposito divino apostolico: quando, come e dove detta verità sia stata da Dio rivelata. Lo stesso Sommo Pontefice, nella costituzione dommatica citata, presenta in bellissima sintesi la via sicura ai teologi, indicando le cinque verità rivelate, con le quali è strettamente connessa quella dell'assunzione: la maternità divina, la perfetta integrità verginale, l'associazione di Maria con Gesù, la pienezza della grazia e della benedizione, l'immacolata concezione. Infatti gli intimi rapporti che legano la Madre al Figlio esigono che fin dal termine della sua vita terrena, Maria goda con lui il pieno e completo frutto della vittoria. Inoltre, sembra logico che Maria, immune dalla schiavitù del peccato, abbia infranto anche l'ultimo anello di questa schiavitù che è la permanenza nella morte.

---

(44) Mt. 28, 20.

(45) Cost. apost. *Munificentissimus Deus,* in AAS 42 (1950), p. 756; Tondini, p. 609.

Infine Maria Vergine, presentata dai SS. Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, è rivelata dalla S. Scrittura ([46]) in lotta contro il nemico infernale e unita insieme a Gesù nella vittoria su Satana; ora, come Cristo nella sua risurrezione riportò piena vittoria contro la morte, anche Maria doveva riportare completa vittoria mediante la sua gloriosa assunzione.

Precisamente nel passo del Protovangelo, Pio XII trova l'ultimo fondamento di tutte le ragioni e considerazioni che i SS. Padri e teologi hanno escogitato per illustrare il privilegio mariano.

La solenne definizione dell'assunzione di Maria in cielo fu il dono più bello di Pio XII alla Chiesa Cattolica e al mondo intero e rimarrà il grido più alto di quella voce che tante volte si levò contro lo sterminio della vita umana: « Vi è da sperare ... che tutti coloro che mediteranno i gloriosi esempi di Maria abbiano a persuadersi sempre meglio del valore della vita umana, se è dedita totalmente all'esercizio della volontà del Padre celeste ed al bene degli altri; che, mentre il materialismo e la corruzione dei costumi da esso derivata minacciano di sommergere ogni virtù e di fare scempio di vite umane, suscitando guerre, sia posto dinanzi agli occhi di tutti in modo luminosissimo a quale eccelso fine le anime e i corpi siano destinati; che infine la fede nella corporea assunzione di Maria al cielo renda più ferma e più operosa la fede della nostra risurrezione» ([47]).

V. - La mediazione di Maria

Con la proclamazione del domma dell'assunzione di Maria Vergine in cielo, veniva in certo qual modo messa nella sua piena luce la figura della Madonna ed i suoi privilegi personali. Era perciò naturale che la teologia si ponesse la questione

---

([46]) Gen. 3, 15.

([47]) Cost. apost. *Munificentissimus Deus,* in AAS 42 (1950), pp. 769-770; Tondini, p. 629.

del destino di questa creatura eletta, della sua missione rispetto alle altre creature.

La mediazione di Maria cominciò ad attirare l'attenzione generale dei teologi soprattutto da quando il card. Mercier svolse la sua grande attività per ottenerne la definizione dommatica, e Papa Benedetto XV, il 12 gennaio 1921, concesse di celebrare con messa ed officio propri la festa di Maria Mediatrice.

Oggi costituisce il centro della speculazione teologica mariana, tutta intenta ad esaminare più che i privilegi personali, del resto già definiti, la missione sociale di Maria, la sua funzione nel piano della nostra salvezza, i suoi rapporti con il Corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa.

Non vi è dubbio che l'unico nostro mediatore è Gesù Cristo, che diede se stesso per la redenzione di tutti (*I Tim.* 2,5): « Ma se — aggiunge Leone XIII — "nulla vieta, come insegna l'Angelico, che qualche altro si chiami, sotto certi aspetti, mediatore tra Dio e gli uomini, in quanto dispositivamente e ministerialmente coopera all'unione dell'uomo con Dio", come sono gli angeli, i santi, i profeti e i sacerdoti del Vecchio e del Nuovo Testamento, senz'alcun dubbio tale titolo di gloria conviene, in misura ancora maggiore, alla Vergine eccelsa » ([48]).

Questa mediazione di Maria viene distinta in terrestre e celeste, in quanto Maria prestò la sua opera in questa vita sia in maniera remota, dando al mondo la vittima per la nostra redenzione, sia prossima, cooperando all'acquisto del cumulo di grazie con le quali siamo redenti; oppure in quanto dal cielo distribuisce le grazie acquistate su questa terra.

Parleremo dunque:

1) della cooperazione di Maria alla redenzione oggettiva (corredenzione);

2) della mediazione di Maria nella distribuzione di tutte le grazie, o redenzione soggettiva.

([48]) Leone XIII, lett. enc. *Fidentem piumque,* 20 settembre 1896, in *Leonis XIII Pontificis Maximi acta,* XVI, Roma 1897, p. 282; Tondini, p. 249.

Nell'insegnare e predicare la mediazione di Maria i Papi sono all'avanguardia. Poichè tuttavia questa dottrina mariana venne messa in luce in modo speciale negli ultimi tempi, noi studieremo l'insegnamento mariano dei Papi riguardo alla mediazione di Maria nel suo duplice aspetto, basandoci sui documenti dei Pontefici di questo ultimo secolo.

1. - *La cooperazione di Maria SS.ma alla redenzione oggettiva*

Questo primo aspetto della mediazione di Maria viene comunemente indicato con il termine di corredenzione. In tal senso Maria viene chiamata la Corredentrice. Dobbiamo tuttavia notare che mentre il titolo di Corredentrice risuonò sulle labbra di S. Pio X e di Pio XI, a Pio XII, nel parlare della cooperazione di Maria alla nostra redenzione, piaceva di più chiamarla Alma Socia del Redentore.

Dai documenti pontifici appare chiaro l'insegnamento della cooperazione di Maria alla nostra redenzione.

L'idea fondamentale di questa dottrina la troviamo espressa nel così detto « principium consortii », che riaffiora ad ogni pagina. Maria è considerata indissolubilmente unita a Cristo, nel trionfo sul peccato e sulla morte, e con lui meritò la salvezza del genere umano.

Già Pio IX nella bolla *Ineffabilis Deus,* dopo aver asserito che Maria « fu predestinata con lo stesso decreto di predestinazione dell'incarnazione della divina Sapienza » [49] e che nel piano della grazia, occupa il primo posto dopo Cristo, essendo la primogenita tra le creature, mette in luce la strettissima relazione tra l'Alma Socia di Cristo e il suo divin Figlio: « Come Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, assunta la natura umana, distrusse il decreto di condanna che c'era contro di noi, attaccandolo trionfalmente alla croce, così la santissima Vergine, unita con lui da un legame strettissimo ed indissolubile, fu insieme con lui e per mezzo di lui, l'eterna nemica

---

(49) Lett. apost. *Ineffabilis Deus,* in *Pii IX... acta,* I(p. 559; Tondini, p. 33.

del velenoso serpente e trionfando pienissimamente su di esso, ne schiacciò con l'immacolato piede il capo » ([50]).

Questa indissolubile unione della Vergine con Cristo sempre più frequentemente e chiaramente viene inculcata dai Pontefici successivi, con particolare riferimento all'associazione di Maria con Cristo nell'opera della redenzione.

Leone XIII asserisce che Maria fu « prescelta ad essere Madre di Dio e perciò stesso fatta compartecipe dell'opera di salvezza del genere umano » ([51]), così che « ai misteri della nostra redenzione ... più che spettatrice, ella fu partecipe » ([52]). La partecipazione di Maria alla redenzione — secondo gli insegnamenti di Leone XIII — continuò dal suo consenso all'incarnazione e dalla presentazione di Gesù al tempio, « ove tutta si offerse con il Figlio a Dio », fino al Calvario ([53]). Alla luce di queste asserzioni non meraviglia di cogliere nelle pagine del grande Pontefice, dal fluido latino, espressioni e titoli, dati alla Vergine, quali « Conciliatrice della nostra salvezza » ([54]), « Riparatrice di tutto il mondo » ([55]).

E' opportuno notare che queste espressioni ed asserzioni di Papa Leone XIII non possono essere interpretate o riferite alla mediazione di Maria, intesa sotto l'aspetto della distribuzione delle grazie, poichè il Pontefice distingue bene in uno stesso passo i due aspetti. Nella lettera enciclica *Adiutricem populi* egli dice: « di modo che Colei che era stata ministra del sacramento da compiersi della umana redenzione, la stessa fosse

---

([50]) Pio IX, lett. apost. *Ineffabilis Deus,* p. 607; Tondini, p. 43.

([51]) Leone XIII, lett. enc. *Supremi Apostolatus,* 1 settembre 1883, in *Leonis XIII... acta,* III, Roma 1884, p. 281. Il Tondini (*op. cit.,* p. 67) traduce la frase « fatta compartecipe della stessa opera di salvezza », con il sostantivo 'Corredentrice'. Anche se il termine traduce esattamente il pensiero, è però evidente che per l'uso tecnico attuale, non può essere usato.

([52]) Leone XIII, lett. apost. *Parta humano generi,* 8 settembre 1901, in *Leonis XIII... acta,* XXI, lett enc. *Iucunda semper,* 8 settembre 1894, in *Leonis XIII... acta,* XIV, Roma 1895, pp. 307-308; Tondini, pp. 205-206.

([53]) Leone XIII, lett. enc. *Iucunda semper,* 8 settembre 1894, in *Leonis XIII... acta,* XIV, Roma 1885, pp. 307-308; Tondini, pp. 205-206.

([54]) *l. c.,* p. 213.

([55]) Leone XIII, lett. enc. *Adiutricem populi,* 5 settembre 1895, in *Leonis XIII... acta,* XV, Roma 1896, p. 303; Tondini, p. 225.

parimenti ministra delle grazie che in ogni tempo sarebbero scaturite dalla redenzione » ([56]).

S. Pio X nell'enciclica mariana, pubblicata in occasione del cinquantesimo della definizione dell'immacolata concezione, con ritmo crescente insiste sull'unione indissolubile di Maria con Cristo e sulla sua partecipazione alla nostra redenzione: « Inoltre alla santissima Madre di Dio non tocca soltanto la lode di "aver fornito all'Unigenito di Dio, che sarebbe nato con membra umane", la materia della sua carne, affinchè fosse approntata la vittima per la salvezza degli uomini, ma toccò anche il compito di custodire e di nutrire la vittima, e di porla a suo tempo sull'altare. Di qui derivò tra Madre e Figlio quella comunanza di vita e di dolori, per cui ad ambedue, in ugual modo, si potevano applicare le parole del profeta: "Nel duolo si consuma l'anima mia e gli anni miei nei gemiti". E quando giunse il termine della vita del Figlio "stava presso la croce di Gesù la sua madre", non solo assorta nel crudele spettacolo, ma lieta anche perchè "il suo Unigenito veniva offerto per la salvezza del genere umano; e tanto partecipò ai suoi dolori che, se fosse stato possibile, sarebbe stata più felice di soffrire ella tutti i tormenti che furono sopportati dal suo Figlio" » ([57]).

Anche presso Papa Benedetto XV, benchè non ci abbia lasciato nessuna enciclica mariana, troviamo una preziosissima testimonianza sulla cooperazione di Maria alla redenzione. « Ella — scrive il Papa — patì e quasi morì con il Figlio paziente e morente, abdicò ai diritti materni sul Figlio per la salvezza degli uomini, e, per quanto dipenda da lei, immolò il figlio suo per placare la divina giustizia, dimodochè a ragione si può dire che ella abbia redento il genere umano insieme a Gesù Cristo » ([58]).

Frequentissime invece sono in Pio XI le espressioni e le asserzioni sulla partecipazione di Maria alla nostra redenzione.

([56]) *l. c.*, p. 303; Tondini, p. 223.

([57]) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum, in Pii X... acta*, I, p. 153; Tondini, p. 313.

([58]) Benedetto XV, lett. apost. *Inter sodalicia*, 22 marzo 1918, in AAS 10 (1918), p. 182.

Egli esplicitamente afferma che « l'augusta Vergine, concepita senza colpa originale, fu scelta per madre di Cristo, perchè partecipasse alla redenzione del genere umano » ([59]). Altrove dice: « La Vergine dolorosa partecipò con Cristo all'opera della riparazione » ([60]). Con maggiori particolari insiste su questa dottrina nella enciclica *Miserentissimus Redemptor*: « La benignissima Madre di Dio . . . avendoci dato Gesù il riparatore, avendolo nutrito e presso la croce offerto vittima per noi, per la mirabile unione che ebbe con lui e per grazia singolarissima divenne anch'ella, e piamente è detta, la riparatrice » ([61]). Anche nei suoi discorsi spesso Pio XI propose alla considerazione dei fedeli la cooperazione di Maria alla redenzione. Maria, afferma, « ha unito i suoi dolori a quelli del Redentore per la salvezza dei suoi figli » ([62]). « Il Redentore non poteva, per necessità di cose, non associare la Madre sua alla sua opera, e per questo noi la invochiamo con il titolo di corredentrice » ([63]). Talmente Pio XI era convinto della verità di questa dottrina, che per la fine dell'anno giubilare della redenzione (a. 1935), indirizzò questa preghiera all'Alma Socia di Cristo: « O Madre di pietà e di misericordia che fosti presente compatendo e corredentrice al dolcissimo Figlio tuo, mentre compiva sull'altare della croce la redenzione del genere umano . . . conserva in noi ed ogni giorno accresci i frutti preziosi della redenzione e della sua compassione » ([64]).

Anche Pio XII, sebbene da Sommo Pontefice non abbia mai dato a Maria il titolo di Corredentrice, deve essere considerato un chiaro assertore della partecipazione di Maria alla redenzione oggettiva. Nei suoi numerosi documenti s'incontrano frequentemente espressioni ed asserzioni, dove il Ponte-

---

([59]) Pio XI, lett. apost. *Auspicatus profecto,* 28 gennaio 1933, in AAS 25 (1933), p. 80.

([60]) Pio XI, lett. apost. *Explorata res,* 2 febbraio 1923, in AAS 15 (1923), p. 104.

([61]) Pio XI, lett. enc. *Miserentissimus Redemptor,* 8 maggio 1928, in AAS 20 (1928), p. 178.

([62]) *L'Osservatore Romano,* 1 novembre 1933.

([63]) *L'Osservatore Romano,* 1 dicembre 1933.

([64]) *L'Osservatore Romano,* 29 aprile 1935.

fice dell'Assunta mette in rilievo la strettissima unione di Maria con Cristo nell'opera della redenzione. Essa trova l'ultimo fondamento nella volontà di Dio, che con un unico decreto predestinò Maria e il Cristo ([65]), opponendoli alla coppia prevaricatrice dei progenitori Adamo ed Eva, quali nuovo Adamo e novella Eva ([66]). Nell'enciclica *Mystici Corporis*, con la riaffermazione dell'indissolubile unione di Gesù e Maria, sentiamo l'eco della forte testimonianza di Benedetto XV. Maria « immune da ogni macchia, sia personale sia ereditaria, e sempre strettissimamente unita col Figlio suo, Lo offrì all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo, contaminati dalla miseranda prevaricazione del progenitore » ([67]). Mentre poi in un discorso, facendo eco alle espressioni dei SS. Padri, diceva : «Non sono essi il novello Adamo e la novella Eva, che l'albero della croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri progenitori dell'Eden . . .? » ([68]), nell'enciclica *Haurietis aquas* specifica questa cooperazione, presentandola come principio della nostra salvezza: « essendo la Vergine Maria per divina volontà congiunta inseparabilmente con Cristo nel compimento della redenzione umana, così che la nostra salvezza è proceduta dall'amore di Cristo e dai suoi dolori con l'amore e i dolori della sua Madre intimamente uniti » ([69]).

([65]) Pio XII, cost. apost. *Munificentissimus Deus,* in AAS 42 (1950), p. 768; Tondini, p. 627.

([66]) Frequente è il parallelo Eva-Maria nell'insegnamento mariano di Pio XII. Cf. discorso *Questa viva corona,* 21 aprile 1940, in *Discorsi e Radiomessaggi,* II, Roma 1955, p. 82; lett. enc. *Mystici Corporis Christi,* 29 giugno 1943, in AAS 35 (1943), pp. 247-248; cost. apost. *Munificentissimus Deus,* in AAS 42 (1950), p. 768; discorso *Commossi per la proclamazione,* 1 novembre 1950, in AAS 42 (1950), p. 781; lett. enc. *Ad Caeli Reginam,* 11 ottobre 1954, in AAS 46 (1954), pp. 634-635; lett. enc. *Haurietis aquas,* in AAS 48 (1956), p. 332.

([67]) Pio XII, lett. enc. *Mystici Corporis Christi,* in AAS 35 (1943), p. 247; trad. it. in *Discorsi e Radiomessaggi,* V, Roma 1955, p. 323.

([68]) Pio XII, discorso *Questa viva corona,* in *Discorsi e Radiomessaggi,* II, p. 82.

([69]) Pio XII, lett. enc. *Haurietis aquas,* in AAS 48 (1956), p. 332.

2. - *La mediazione di Maria nella distribuzione della grazia*

Se l'onnipotente e munifico Creatore ha voluto unire Maria con Gesù nei misteri della nostra redenzione, non solo nei misteri gaudiosi, ma anche nei dolorosi, non è difficile concludere che anche adesso in cielo la Madre partecipi al suo ufficio di mediatore, mediatrice essa stessa e distributrice di tutte le grazie.

Pio IX chiama Maria « potentissima mediatrice e riconciliatrice di tutto il mondo presso il suo Figlio Unigenito » ([70]).

Anche Leone XIII invoca Maria « degna e graditissima Mediatrice presso il Mediatore » ([71]) e fa sua la sentenza di San Bernardino: « Ogni grazia, che viene comunicata ai mortali, segue un triplice processo . . . viene da Dio trasmessa a Cristo, da Cristo alla Vergine e dalla Vergine a noi uomini » ([72]). « Da lei — insegna altrove Leone XIII — come da una polla abbondantissima, sgorgano le sorgenti dei celesti favori: nelle sue mani sono i tesori della misericordia divina; Dio vuole che ella sia principio di ogni bene » ([73]).

Secondo S. Pio X Maria, essendo stata unita sul Calvario ai dolori di Cristo, « meritò di diventare la riparatrice del genere umano perduto, e quindi la dispensatrice di tutti i doni che Gesù ci ha conquistati con una morte cruenta » ([74]).

« Tutte le grazie — dice Benedetto XV — che l'umano genere riceve dal tesoro della redenzione, si può dire che passino tutte per le mani della Vergine Addolorata » ([75]).

([70]) Pio IX, lett. apost. *Ineffabilis Deus,* in *Pii IX... acta,* I, p. 617; Tondini, p. 55.

([71]) Leone XIII, lett. enc. *Fidentem piumque,* in *Leonis XIII... acta,* XVI, p. 283; Tondini, p. 251.

([72]) Leone XIII, lett. enc. *Iucunda semper,* in *Leonis XIII... acta,* XIV, p. 309; Tondini, p. 207.

([73]) Leone XIII, lett. enc. *Diuturni temporis,* 5 settembre 1898, in *Leonis XIII... acta,* XVIII, Roma 1899, pp. 153-154; Tondini, p. 273.

([74]) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum,* in *Pii X... acta,* I, pp. 153-154; Tondini, p. 313.

([75]) Benedetto XV, lett. apost. *Inter sodalicia,* in AAS 10 (1918), p. 182.

Molto più frequenti ritornano queste affermazioni nei documenti pontifici dell'insegnamento mariano di Pio XI e di Pio XII.

« Maria — asserisce Pio XI — è mediatrice di tutte le grazie presso Dio » (76); « sorgente di ogni grazia è il nostro Redentore, accanto a lui è Maria dispensatrice dei divini favori » (77). « A noi tutto viene concesso dal sommo onnipotente Iddio, per le mani della Madonna » (78).

Se Gesù è « la fonte » — aggiungerà Pio XII — Maria è « il canale » di grazia (79). Maria « con la sua potente intercessione tutto può sicuramente impetrarci dall'Altissimo » (80). Dalla intima unione di Maria con Cristo « nasce quella regale potenza per cui ella può dispensare i tesori del regno del divin Redentore; infine dalla stessa unione con Cristo ha origine la inesauribile efficacia della sua materna intercessione presso il Figlio e presso il Padre » (81).

Innumerevoli sono gli esempi che Pio XII porta dalla storia della Chiesa per mostrare come Maria sia efficacissima ausiliatrice della Chiesa e del suo Capo, il Romano Pontefice, custode della fede e madre della Chiesa.

L'insegnamento mariano dei Sommi Pontefici sulla mediazione di Maria nel suo duplice aspetto, pur essendo chiaro riguardo al fatto, lascia aperta la porta alla discussione fra i teologi per quanto concerne la natura di questa mediazione.

La mediazione celeste di Maria, cioè la sua intercessione e la distribuzione delle grazie, è di ordine morale, oppure implica una causalità fisico-strumentale? In altre parole: la me-

---

(76) Pio XI, lett. apost. *Galliam Ecclesiae filiam primogenitam*, 2 marzo 1922, in AAS 14 (1922), p. 186.

(77) *L'Osservatore Romano*, 20 marzo 1935.

(78) Pio XI, lett. enc. *Ingravescentibus malis*, 29 settembre 1937, in AAS 29 (1937), p. 375.

(79) Pio XII, discorso *Questa viva corona*, in *Discorsi e Radiomessaggi*, II, p. 82.

(80) Pio XII, lett. *Quamvis plane*, 20 aprile 1941, in AAS 33 (1941), p. 111; Tondini, p. 445.

(81) Pio XII, lett. enc. *Ad Caeli Reginam*, in AAS 46 (1954), p. 635; trad. it. in *L'Osservatore Romano*, 24 ottobre 1954.

diazione celeste di Maria si riduce solamente ad impetrarci efficacemente le grazie con la sua intercessione di onnipotenza supplice (causalità morale), oppure presuppone un influsso diretto in noi, distribuendoci direttamente le grazie (causalità instrumentale-fisica)?

La questione tuttavia più dibattuta fra i teologi oggi verte sulla cooperazione di Maria alla nostra redenzione soggettiva. Questa cooperazione fu mediata o immediata? Poichè sembra che dai documenti pontifici si debba concedere ed ammettere una cooperazione immediata, in che cosa consiste questa cooperazione?

Maria ha partecipato quale attiva o passiva rappresentante della Chiesa ed ha ricevuto sotto la croce il cumulo di grazie, con le quali siamo stati redenti, per poi trasmetterle alla Chiesa; oppure ha partecipato alla redenzione e all'acquisto delle grazie come causa efficiente (senza dubbio secondaria e dipendente)?

Senza voler entrare specificamente nel groviglio dello spinoso problema, siamo persuasi che il concetto di corredenzione mariana, quale ci viene presentato dai Sommi Pontefici, venga svuotato se non si ammette la causalità efficiente di Maria nell'acquisto delle grazie.

Un altro problema attuale della mariologia è la connessione logica tra mediazione e maternità spirituale di Maria. Per prescindere da tale questione, non abbiamo trattato l'argomento nè dopo la divina maternità nè insieme con la mediazione, ma a parte.

VI. - La maternità spirituale di Maria

Il titolo più soave con il quale salutiamo Maria è certamente quello di Madre.

Già fin dall'antichità cristiana Maria è chiamata la Nuova Eva, la madre dei viventi, madre di tutti.

I Papi insegnano questa dottrina, ampiamente e con sempre più insistenza.

S. Leone Magno affermava che essendo Maria madre del Salvatore è anche la madre dei salvati ([82]).

Sisto IV ([83]) e Sisto V ([84]) la chiamano « madre della grazia », « madre di grazia e di pietà ».

Urbano VIII ([85]), Clemente XI ([86]), Benedetto XIV ([87]) mettono in luce la materna misericordia di Maria.

Pio IX, continuando ad invocare Maria « Madre amabilissima », « dolcissima Madre di misericordia e di grazia », sembra voler indicare una certa ragione di questa maternità spirituale nelle parole di Gesù in croce: « Donna, ecco tuo Figlio » ([88]).

Con Leone XIII l'insegnamento mariano dei Papi sulla maternità spirituale di Maria divenne più assiduo e più approfondito.

Leone XIII infatti si preoccupa di stabilire ed indicare i fondamenti della maternità spirituale di Maria.

Il primo fondamento è la divina maternità, per la quale Cristo divenne nostro fratello: « Non altrimenti Maria, per il fatto stesso che è stata eletta Madre di Cristo, nostro Signore, e nello stesso tempo nostro fratello, ebbe sopra tutte le madri la singolare missione di prodigarci la misericordia » ([89]).

Il secondo fondamento viene indicato nella cooperazione di Maria alla nostra redenzione, poichè la Vergine santissima come è madre di Gesù Cristo, così è madre di tutti i cristiani

---

([82]) S. LEONE MAGNO, *In Nativ. Domini sermo* 26 (PL 54, 213).

([83]) SISTO IV, bolla *Cum praecelsa*, ed. C. SERICOLI, *op. cit.*, p. 153.

([84]) SISTO V, bolla *Dum ineffabilia*, 30 gennaio 1586, in J. BOURASSÉ, *Summa aurea*, VII, Parigi 1866, col. 107.

([85]) URBANO VIII, lett. *Imperscrutabilis divinorum*, 12 febbraio 1623, in *Summa aurea*, VII, col. 223.

([86]) CLEMENTE XI, bolla *Commissi nobis*, 6 dicembre 1708, in *Summa aurea*, VII, col. 339.

([87]) BENEDETTO XIV, bolla *Gloriosae Dominae, in Benedicti XIV opera omnia*, XVI, Prato 1846, p. 428b.

([88]) PIO IX, lett. apost. *Ineffabilis Deus, in Pii IX... acta*, I, p. 2; Tondini, p. 57.

([89]) LEONE XIII, lett. enc. *Magnae Dei Matris*, 8 settembre 1892, in *Leonis XIII... acta*, XII, Roma 1893, p. 225; Tondini, p. 159.

che generò sul monte Calvario fra l'estrema agonia del Redentore (90).

Su questo duplice fondamento della maternità spirituale di Maria scese la proclamazione pubblica e la designazione ufficiale di Maria a Madre di tutti gli uomini, fatta da Gesù con le parole. « Ecco tua madre; ecco tuo figlio » (91).

Dei due fondamenti della maternità spirituale di Maria, S. Pio X ricorda il primo, Benedetto XV il secondo.

Scrive S. Pio X: « E non è forse Maria la madre di Cristo? Quindi è anche madre nostra . . . Si può dire che Maria, portando nel suo seno il Salvatore, abbia anche portato tutti coloro la cui vita era contenuta in quella del Salvatore . . . Per una ragione tutta spirituale e mistica, noi siamo chiamati figli di Maria, ed ella è madre di noi tutti » (92).

Benedetto XV afferma che sotto la croce la Vergine « fu costituita da Gesù madre di tutti gli uomini a lei affidati dalla carità infinita » (93).

Nell'insegnamento dei Pontefici Pio XI e Pio XII ritornano tutti i motivi sulla maternità spirituale di Maria, svolti da Leone XIII: divina maternità e cooperazione alla redenzione fondano la maternità spirituale di Maria, sancita come spirituale testamento da Cristo sulla croce.

Al nome di madre non v'è cuore che non si intenerisca e che non s'apra ad una illimitata fiducia in colei che s'adorna di tal nome. Perciò i Papi spronarono i fedeli cristiani a ricorrere a Maria, supplicandola con le parole: « Mostrati madre nostra, e per mezzo tuo accolga le nostre preghiere Colui, che, nato per noi, volle essere tuo Figlio » (94).

---

(90) Leone XIII, lett. enc. *Quamquam pluries,* 15 agosto 1889, in *Leonis XIII... acta,* IX, Roma 1890, p. 179; Tondini, p. 117.

(91) Leone XIII, lett. enc. *Octobri mense,* 22 settembre 1891, in *Leonis XIII... acta,* XI, Roma 1892, pp. 304-305; Tondini, p. 137; lett. enc. *Adiutricem populi,* in *Leonis XIII... acta,* XV, p. 302; Tondini, p. 223; lett. enc. *Augustissimae Virginis,* 12 settembre 1897, in *Leonis XIII... acta,* XVII, Roma 1898, p. 286; Tondini, p. 259.

(92) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum,* in *Pii X... acta,* I, pp. 152-153; Tondini, p. 311.

(93) Benedetto XV, lett. apost. *Inter sodalicia,* in AAS 10 (1918), p. 182.

(94) Inno: *Ave Maris Stella.*

S. Pio X termina la sua ammirevole enciclica *Ad diem illum* con queste parole, testimonianza di fiducia illimitata: « Sebbene infuri la procella ed il cielo sia coperto da una fitta oscurità, nessuno tentenni in cuor suo. Alla vista di Maria, Iddio si placherà e accorderà il perdono » ([95]).

E Pio XII invocando venti secoli a testimonianza delle squisite tenerezze dell'amore di Maria per i suoi figli e per la Chiesa esalta in Maria « il cuore di madre, madre di misericordia e di magnanima clemenza verso tutti i figli di Adamo » ([96]).

VII. - La regalità di Maria

Insieme al dolce nome di Maria non v'è forse titolo più frequentemente attribuito a Maria che quello di regina, giacchè potenza e dolcezza in lei si fondono.

Rettamente osservava Pio XII nella enciclica *Ad Caeli Reginam* parlando della regalità di Maria: « Non si tratta di certo di una nuova verità proposta al popolo cristiano, perchè il fondamento e le ragioni della dignità regale di Maria, abbondantemente espresse in ogni età, si trovano nei documenti antichi della Chiesa e nei libri della sacra liturgia » ([97]).

In questa enciclica Pio XII raccoglie le testimonianze dei secoli, da ogni campo: dai monumenti dell'antichità cristiana, dalle preghiere della liturgia, dall'innata devozione del popolo cristiano, dalle opere d'arte.

In particolare ricorda i Sommi Pastori della Chiesa che incoraggiarono la devozione del popolo cristiano verso la celeste Regina: S. Martino I, S. Agatone, Gregorio II, Sisto IV, Benedetto XV.

Non staremo a citare testimonianze degli ultimi Pontefici. Ma piuttosto esporremo brevemente la dottrina sulla regalità

([95]) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum,* in *Pii X... acta,* I, p. 166; Tondini, p. 329.
([96]) Pio XII, discorso *Questa viva corona,* in *Discorsi e Radiomessaggi,* II, p. 85.
([97]) Pio XII, lett. enc. *Ad Caeli Reginam,* in AAS 46 (1954), p. 627; trad. it. *L'Osservatore Romano,* 24 ottobre 1954.

di Maria, presentata da Pio XII nella sua enciclica *Ad Caeli Reginam.*

Quanto in Maria si fondino i due titoli di madre e regina si può dedurre anche dal fatto che a fondamento della maternità spirituale e della regalità di Maria stanno le stesse verità: la divina maternità e l'associazione all'opera della redenzione.

La dignità regale di Maria si fonda prima di tutto sulla sua divina maternità. Avendo dato la vita ad un Figlio, che nel medesimo istante del concepimento, anche come uomo, era re e signore di tutte le cose, Maria non può non essere regina e signora.

Un altro e non meno solido titolo di questa regalità è la parte singolare che, per volontà di Dio, Maria ebbe nell'opera della nostra salvezza. Rettamente Pio XII conclude: « Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro re non solo perchè Figlio di Dio, ma anche perchè nostro redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la beatissima Vergine è Regina, non solo perchè Madre di Dio, ma anche perchè, quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo » ([98])

Predestinata con Cristo da tutta l'eternità, Maria certamente è superiore in dignità a tutte le creature e gode quindi dopo del suo figliolo del primato su tutte le creature. Inoltre, Maria non ha avuto soltanto il grado supremo dell'eccellenza e della perfezione dopo Cristo, ma anche « una certa partecipazione di quell'influsso, con cui il suo figlio e redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini » ([99]).

Pio XII non soltanto volle dare a Maria questo nuovo attestato di devozione nel proclamarne così solennemente la regalità, ma volle perpetuare tra i cattolici la devozione a tale titolo di Maria istituendone la festa. Come Pio XI con la enciclica *Lux veritatis* aveva istituito la festa della divina maternità di

---

([98]) Pio XII, lett. enc. *Ad Caeli Reginam,* p. 635.
([99]) *l. c.,* p. 636.

Maria, Pio XII istituì la festa della regalità di Maria con la enciclica *Ad Caeli Reginam*.

Con questo nuovo gesto di pietà il Papa dell'Assunta, intendeva coronare il primo anno mariano indetto nella storia, in occasione del centenario della proclamazione del domma dell'immacolata concezione. L'incoronazione solenne della immagine che si venera in S. Maria Maggiore sotto il titolo « Salus populi romani », celebrata in S. Pietro il primo novembre 1954, ne era il simbolo più fastoso.

VIII. - Il culto mariano

L'intenzione che spinse Pio XII ad indire lo straordinario giubileo mariano fu di promuovere più efficacemente e ardentemente il culto a Maria.

Tutto l'insegnamento mariano dei Papi si deve ritenere ordinato a promuovere su basi solide e sicure la pietà mariana. A tal fine i Papi non rifuggono dal dare anche norme sulla natura della devozione a Maria ed insegnarne le principali forme.

« Venga il regno di Maria, affinchè venga il regno di Cristo ». Questo è il programma dei Sommi Pontefici. Lo scopo ultimo e supremo della devozione a Maria è sempre Gesù. L'onore e il culto che vengono tribuiti a Maria ridondano ad onore del suo Figlio. Perciò non deroga al culto dovuto a Dio.

« E' pertanto ingiusta la critica e il rimprovero che anche per questo motivo non pochi acattolici e protestanti fanno alla nostra devozione per la santa Vergine, come se sottraessimo qualche cosa al culto dovuto a Dio solo e a Gesù Cristo. E' vero invece che l'amore e la venerazione che noi dedichiamo alla nostra Madre celeste ridondano tutti senza dubbio in gloria del suo divin Figlio, non soltanto perchè tutte le grazie e tutti i doni, anche eccelsi, da lui derivano come da prima fonte, ma anche perchè "i figli sono la gloria dei genitori" » ([100]).

([100]) Pio XII, lett. enc. *Fulgens corona,* in AAS 45 (1953), pp. 581-582; Tondini, p. 737.

Coloro che con facilità criticano il culto reso dai cattolici a Maria dovrebbero avere sempre dinanzi agli occhi questo ordine intrinseco.

Il S. Papa Pio X presenta Maria come la guida migliore e più sicura per conoscere Gesù. Vissuta a lungo in dimestichezza con il suo divin Figlio, « conservava nel suo cuore » ([101]) tanti ricordi sui misteri della natività e della fanciullezza di Gesù. Partecipe dei pensieri di Cristo e dei sui nascosti desideri, la Vergine è la guida più adatta per andare a Gesù.

« Chi potrà pensare — esclama S. Pio X — che a torto o meno giustamente abbiamo affermato che Maria è il più grande e più sicuro aiuto per raggiungere la conoscenza e l'amore di Cristo; quando vediamo che ella fu assidua compagna di Cristo dalla casa di Nazareth al "luogo del Calvario"; che conobbe i segreti del suo cuore come nessun'altro; che amministra quasi con diritto di madre i tesori dei suoi meriti? Prova di quanto affermiamo è senza dubbio il deplorevole comportamento di coloro che, o per diabolica astuzia o per errate opinioni, credono di poter fare a meno dell'aiuto della Vergine. Questi miseri ed infelici che adducono il pretesto di trascurare Maria per onorare Gesù, ignorano che "il Figlio non si può ritrovare, se non con Maria, sua Madre" » ([102]).

L'insegnamento di Pio XII conferma la dottrina di San Pio X. Scrive il Pastore Angelico: « La vera devozione, quella della tradizione della Chiesa, quella, diremo Noi, del buon senso cristiano e cattolico, tende essenzialmente all'unione con Gesù, sotto la guida di Maria » ([103]).

E' ancora Papa Pio X che descrive le qualità d'una autentica devozione alla Madonna. Essa deve essere fedele e sottomessa alla Chiesa e al senso cristiano; animata di fede, speranza

---

([101]) Lc. 2, 19, 51.

([102]) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum*, in *Pii X... acta*, I, p. 155; Tondini, p. 315.

([103]) Pio XII, discorso *Soyez les bienvenus*, 21 luglio 1947, testo originale in francese, in AAS 39 (1947) p. 413; trad. it. D. Bertetto, *Il magistero mariano di Pio XII*, Roma 1956, p. 226.

e carità, e soprattutto deve essere fondata sulle opere buone e sulla conversione del cuore: « Quindi ognuno deve essere persuaso che, se la devozione che professa alla beata Vergine, non lo trattiene dal peccare o non gli ispira propositi di emendare i suoi costumi, è una devozione artificiosa e falsa, essendo priva del suo naturale frutto » ([104]).

Questa devozione mariana si manifesta in varie pie pratiche, l'uso delle quali, anche se approvato dalla Chiesa, viene lasciato alla discrezione dei fedeli. Nessuna può pretendere il monopolio sulle altre ([105]). Tuttavia alcune pie pratiche sono particolarmente inculcate dai Papi, specialmente il S. Rosario. Fra le devozioni brevi, che ci tengono in relazione con i principali misteri della nostra fede e in contatto filiale con la Madonna, è la pia pratica dell'*Angelus Domini,* mattina, mezzogiorno e sera, tanto raccomandata da Pio XII e messa in pratica pubblicamente nelle più grandi occasioni dall'attuale Pontefice Giovanni XXIII.

In modo speciale uno dei segni di vera devozione è la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria. Con questo atto riconosciamo la dignità di Maria e la sua funzione di materno amore verso ognuno di noi, e nello stesso tempo la scegliamo quale mediatrice e via verso Gesù.

« Mostrami, o Signore, la via », è la voce del salmista implorante. « Io sono la via », è la voce di Gesù evangelizzante. Ma a Gesù si va per mezzo di Maria. Maria adunque è la via verso Gesù Cristo, che è « via, verità e vita ». Per cui non c'è da meravigliarsi se la beata Vergine Maria è talora invocata sotto i titoli di « Nostra Signora della via, della strada, della calle ». Quale figliolino infatti non vorrebbe seguire nella via la madre, dandole la mano, anche ad occhi chiusi? ([106]).

([104]) Pio X, lett. enc. *Ad diem illum,* in *Pii X... acta,* I, p. 156; Tondini, p. 317.

([105]) Pio XII, discorso *Soyez les bienvenus,* in AAS 39 (1947), p. 413.

([106]) Pio XII lett. apost. *Ostende mihi,* 2 aprile 1947 in AAS 41 (1949), p. 321; trad. it. D. Bertetto, *op. cit.,* p. 211.

VIII. - Conclusione: I Papi maestri e guide nell'insegnamento mariano

I Romani Pontefici sono i Pastori supremi della Chiesa, che guidano il gregge affidato loro da Cristo. Ora non possono guidarlo che per la via che conduce a Gesù.

Il santo Papa Pio X ha detto chiaramente che la via più sicura per andare a Gesù è conoscere, amare e imitare Maria; Pio XII, il Pastore Angelico, gli fece eco perfetta.

Questo spiega il continuo insistere dei Papi nell'insegnamento mariano. Nel tempo stesso rivela che essi, ciò facendo, hanno coscienza di compiere il loro ministero pastorale e di esercitare il magistero, confidato loro.

Non vi è chi ignori la funzione del Magistero ecclesiastico nell'evoluzione e progresso dei dommi. Contemplando la ricca e abbondante dottrina dei Papi, di cui abbiamo tracciato una breve sintesi, e confrontandola con ciò che è rivelato esplicitamente nella S. Scrittura e con ciò che si credeva nei primi secoli cristiani intorno a Maria, a qualcuno potrà sembrare che vi sia una enorme differenza. La realtà è ben diversa. Non bisogna dimenticare che l'ambito della rivelazione è molto più ampio di quello della S. Scrittura. D'altra parte la verità rivelata, non necessariamente deve essere conservata nella Chiesa come un minerale che conservi la sua identità, rimanendo inerte, ma piuttosto bisogna pensarla come un principio vivente che conserva la sua identità e stabilità evolvendosi e sviluppandosi continuamente. Scriveva bene a proposito V. Solovjev: « Allo stesso modo che dovrebbe essere ritenuto insipiente chi, non vedendo nel seme nè il tronco, nè i rami, nè le foglie, nè i fiori, considerasse queste parti, non come derivazione della virtù del seme ma come artificiose aggiunte di mani estranee; così sarebbe certamente insipiente chi negasse quelle formule complesse, ma anche più chiare che la grazia divina esistente nella Chiesa vivifica, per rifugiarsi unicamente tra le formule primitive della comunità cristiana » ([107]).

([107]) V. Solovjev, *Les fondementes spirituels de la vie*, Bruxelles 2932, p. 189.

Nella Chiesa cattolica esiste il Magistero, al quale è stata affidata la custodia e l'interpretazione del deposito rivelato. Il suo compito pertanto è di rendere chiaro ciò che nel deposito rivelato è oscuro, rendere esplicito ciò che vi è di contenuto implicitamente. Nessuno dirà che l'astronomo ha fatto una nuova stella, perchè l'ha scoperta; né che Marconi o altro grande scienziato ha creato nuove leggi, perchè le ha scoperte.

Mentre i due primi dommi mariani sono espressi sufficientemente chiari nella S. Scrittura e nella Tradizione, nell'evoluzione degli altri due dommi mariani interviene un fatto nuovo, di cui interprete autentico, guida e giudice, è il Magistero vivo della Chiesa. Questo fatto, messo in risalto con particolare vigore da Pio XII nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, è il consenso universale della Chiesa. La Chiesa, retta e custodita dallo Spirito Santo, come è infallibile nell'insegnare, è altrettanto infallibile nel credere qualche verità da Dio rivelata. Il Magistero vivo della Chiesa, la cui più alta espressione è l'insegnamento dei Papi, costituisce pertanto la *norma prossima* di verità nelle questioni circa la fede e i costumi ([108]). Non si può quindi astrarre dall'insegnamento pontificio nell'indagine teologica rispetto alle verità mariane, così ripetutamente insegnate dai Papi. Su questo argomento Pio XII ci ha lasciato un documento prezioso di metodologia. Nel radiomessaggio, dato all'inaugurazione del II Congresso Mariologico-Mariano Internazionale, celebrato in Roma nel 1954, il Pastore Angelico dice: « Il lavoro . . . di investigazione, anche per ciò che si riferisce alla Mariologia, procederà tanto più sicuro e fruttuoso, quanto più sarà presente agli occhi di tutti la norma prossima e universale di verità, che nelle questioni circa la fede ed i cosumi è stabilita, cioè il sacro Magistero della Chiesa » ([109]).

La bianca figura dei Successori di Pietro, che al popolo cristiano addita Maria, come oggetto di amore e di devozione,

---

([108]) Pio XII, lett. enc. *Humani generis,* in AAS 42 (1950), p. 567.
([109]) Pio XII, radiomessaggio *Inter complures,* in AAS 46 (1954), pp. 677-678.

deve essere dunque faro di luce ai teologi, desiderosi di scrutare con intelletto d'amore il mistero di questa Creatura, che tocca i confini dell'infinito.

* * *

Il presente articolo fu scritto per una Enciclopedia durante la vita di Pio XII. Ora, il Papa Giovanni XXIII ha voluto sottolineare che « i Romani Pontefici, nel corso dei secoli, hanno sempre ascritto a loro dolcissimo dovere ed altissimo onore circondare di luce la Madonna; illustrare cioè, alle menti dei fedeli le grandi verità rivelate da Dio sulla Santissima Madre », proclamando in ordine di tempo i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunta (110). Egli segue così l'esempio dei suoi predecessori, in quest'ora da lui stesso definita come l'ora di Maria: « aetas nostra — quest'ora, ha detto il Papa — indubiis indiciis mariali indole esse videtur » (111). Il medesimo Pontefice ama mettere in luce « la essenziale cooperazione di Maria al duplice grande mistero cristiano, la Incarnazione e la Redenzione » (112). Maria non è soltanto la Madre di Gesù, la Madre di Dio, ma anche l'« alma Socia Christi Redemptoris » (113), ossia « salutaris opifera Servatoris Mater » (114). Colei che ci fa sentire la prima voce umana nella storia della Redenzione: « Ecce ancilla Domini », si trova sempre vicina a Gesù (115). Il Sommo Pontefice, felicemente regnante, non cessa di ripetere che Maria è la Madre del Corpo di Cristo mistico, la Madre del Capo e delle membra, la Regina. « Proprio perchè Madre di Cristo, Maria è Madre nostra. E come opportunamente osserva S. Agostino

---

(110) *Radiomessaggio alla città e diocesi di Tortona*, in *L'Osservatore Romano*, 30 agosto 1959.

(111) *Nuntius radiophonicus marialium congregationum sodalibus*, in AAS 51 (1959), 641.

(112) Lettera ap. *A voi*, in *L'Osservatore Romano*, 21 febbraio 1959.

(113) Motu proprio *Maiora in dies*, in AAS 52 (1960), p. 26.

(114) Epistola ad card. MIMMI, *Libenter mox*, ibid., p. 948.

(115) Cf. *L'Osservatore Romano*, 14 agosto 1960.

Essa è la Madre delle membra di Cristo, che noi stessi siamo, perchè ha cooperato con l'amore a far sì che i fedeli nascessero nella Chiesa ... In questa eccelsa maternità della Vergine è racchiusa la spiegazione di tutte le sue grandezze, che la liturgia e la pietà cristiana riassumono nel titolo di Regina » ([116]). Nel suo radiomessaggio per la chiusura del recente Congresso Mariano di Francia, il Santo Padre mette in evidente rilievo l'opera della Madre di Dio nella redenzione del genere umano e la sua materna cura per tutte le membra del Corpo mistico di Cristo ([117]). La stessa Sacra Scrittura ci conduce, avverte il Vicario di Cristo nello stesso radiomessaggio « au sommet sublime de la théologie mariale. Jésus en haut sur la croix; à ses pieds, Marie, la mère, et Jean, l'apôtre de prédilection » ([118]). Sì, « il Nuovo Testamento incomincia, ben si può dire, con le parole del divino Inviato: " Angelus Domini nuntiavit Mariae ". Al termine, al vertice delle comunicazioni della divinità con l'umanità, è Gesù il Redentore del mondo, il quale, poco prima della sua morte di croce, affida Maria all'Apostolo Giovanni dicendogli: " Ecco tua Madre "; e raccomandando il discepolo a Maria aggiunge: " Ecco tuo figlio " ». Il testamento del Signore è il suggello, la manifestazione più alta della vita della santa Chiesa. Nella vita del cristiano tutto dunque è illuminato da questa nota che tocca il cuore: Maria nostra madre! ([119]). Poichè dunque « amore di Cristo è amore di Maria, Lui, il Salvatore divino, Maria, la Madre sua e nella

---

([116]) Cf. ibid., 21-22 settembre 1959.

([117]) *Radiomessaggio a chiusura del VII Congresso Mariano di Francia*, in *L'Osservatore Romano*, 10-11 luglio 1961: « Mère du Sauveur, la Vierge Marie a participé intimement à l'oeuvre rédemptrice par laquelle le Christ faisait de nous ses membres et nous appelait à "*devenir enfants de Dieu*" (Io. 1,12)... Corporellement la Mère du Christ et spirituellement la Mère de son Corps Mystique qui est l'Eglise, c'est vraiment la Mère de Dieu qui est notre mère: Mater Dei est mater nostra... Quels que soient nos états de vie et nos responsabilités, nous sommes tous enveloppés dans la douce maternité de la Vierge Marie qu,i accomplit pour nous les actes mêmes que toute mère prodigue à ses enfants: elle aime, elle veille, elle protège, elle intercède... Omnium membrorum Christi sanctissima *Genitrix* ».

([118]) Ibid.

([119]) Cf. *L'Osservatore Romano*, 8 settembre 1960.

luce della Redenzione la nostra madre universale » ([120]); poichè Maria è la Regina e la distributrice delle grazie: « Mater gratiae », della quale si legge nella liturgia « cunctas haereses sola interemisti in universo mundo » ([121]), poichè « lucidius in dies apparet sontibus hominibus ad Deum revertendi viam a Maria communiri, Mariam esse validissimam fiduciam nostram, fulcimentum securitatis nostrae, rationem spei nostrae » ([122]), è chiaro che dobbiamo venerare, invocare e imitare Maria, affinchè ci aiuti a meglio conoscere ed amare Gesù. Infatti, « a null'altro tende la devozione a Maria SSma, che a rendere più robusta, pronta ed operante la nostra fede, più ardente la nostra carità, e più sentito e fecondo l'impegno cristiano: *per Mariam ad Iesum* » ([123]). Il successore del grande papa mariano Pio XII si associa al suo vivo desiderio che tutta la cristianità si rinnovi nella pietà mariana ([124]).

A torto dunque alcuni si mostrano sospettosi verso il culto mariano quasi porre in contrasto con la dignità e l'onore di Cristo. « Qualcuno già in passato — dice il Sommo Pontefice f.r. — ha voluto criticare questo sentimento, quasi si trattasse di un'adorazione, che è dovuta a Dio solo. E' chiaro invece che i cattolici venerano la Madre di Gesù con tutto il loro entusiasmo, ben sapendo, che, a causa delle sue prerogative, del suo insigne privilegio di essere la Madre del Figlio di Dio fatto Uomo, Ella è la creatura che sulla terra più si avvicina a Dio . . . Noi dunque portiamo sempre Gesù nel cuore: fonte di fortezza, di consolazione, di ogni conforto. Del pari abbia-

---

([120]) *L'esortazione per la chiusura dell'Anno centenario di Lourdes,* in AAS 51 (1959), 137.

([121]) *Nuntius radiophonicus ad terminandas celebrationes marialis conventus in urbe Bono Aere ex utriusque Americae nationibus coacti,* in AAS 52 (1960), p. 981.

([122]) *Nuntius cit. marialium congregationum sodalibus,* p. 641.

([123]) *Radiomessaggio per le celebrazioni mariane in Torino,* in *L'Osservatore Romano,* 30 marzo 1960.

([124]) *Radiomessaggio a chiusura del Centenario delle apparizioni dell'Immacolata a Lourdes,* in AAS 51 (1959), pp. 146-147: « que la chrétienté se renouvelle dans un élan unanime de piété mariale, car celle-ci, comprise selon la doctrine de l'Eglise, ne peut que porter plus sûrement et plus rapidement les âmes vers Jésus-Christ, notre unique et divin Sauveur ».

mo con noi sempre l'immagine di Maria: e tanta Madre aiuta ogni suo figlio nei vari momenti della esistenza, sorregge a raggiungere bene la mèta che a ciascuno è assegnata quaggiù di conoscere, cioè amare, servire il Signore » ([125]).

Vero è che la storia e l'esperienza insegna che nella scienza e nella pietà mariana si possano avere delle deviazioni. Perciò il Papa Giovanni XXIII, seguendo anche in questo l'esempio dei suoi predecessori, in una allocuzione al clero di Roma invita tutti i fedeli a guardarsi « dalla cura sollecita della coltivazione di alcune pratiche o deviazioni particolari forse eccessive nello stesso culto della Madonna ... e di alcuni santi », le quali « da sole non esauriscono il compimento degli obblighi religiosi » ([126]). E nel Motu proprio « Maiora in dies », dell'8 dicembre 1959, con il quale ha voluto insignire l'Accademia Mariana Internazionale del titolo « Pontificia », creando nel suo seno il Comitato Permanente per l'organizzazione dei congressi Mariologico-Mariani Internazionali, che « medida reviste tal importancia — osserva un illustre mariologo di oggi — que bien pudiera formar época en la marcha de las grandes concentraciones marianas y en el desarrollo de los estudios mariológicos » ([127]), il Papa raccomanda di osservare le norme date per i mariologi da Pio XII, « quibus sane cavetur ne mariologia, sanis solidisque nisa fundamentis sive falso immodicoque ausu veritatem supergrediatur, sive nimia prematur angustia in singulari illa consideranda dignitate Matris Dei almaeque Sociae Christi Redemptoris » ([128]).

([125]) Cf. *L'Osservatore Romano,* 18 agosto 1960.

([126]) Cf. ibid., 25 novembre 1960.

([127]) GARCIA GARCÉS, *La Pontificia Academia Mariana Internacional,* in *Ephemerides mariologicae,* 10 (1960), p. 287.

([128]) Cf. Motu proprio cit. *Maiora in dies,* p. 26.

Mgr Gérard Philips
de l'Académie Romaine Pontificale de Théologie
Professeur à l'Université Catholique de Louvain

UN PEUPLE SACERDOTAL, PROPHÉTIQUE ET ROYAL

Un auteur protestant a donné, de l'Église, une définition dont les catholiques pourraient souscrire le contenu positif: « L'Église est le peuple de Dieu, appelé de ce monde par le Christ; elle est le peuple de Dieu, sacerdotal, prophétique et royal, envoyé par le Christ dans le monde » (1).

De son côté, le Cardinal Montini, dans son discours au II° Congrès Mondial de l'Apostolat de laïcs (2), décrit comme suit la continuation de l'oeuvre du Christ par son Église.

« Nous sommes devant un fait qui se présente simultanément sous un double aspect: l'un, d'identité, de conservation, de cohérence, de communion de vie, de fidélité, de présence; c'est l'Église symbolisée par la stabilité de la pierre: et l'autre de mouvement, de transmission, de projection dans le temps et dans l'espace, d'expansion, de dynamisme, d'espérance eschatologique; et c'est l'Église symbolisée par le corps mobile du Christ, vivant et sans cesse grandissant...

« Elle est comme une incarnation continuée du Christ: et c'est pourquoi elle naît, elle vit, elle se dirige, ordonnée à un mystère qui est précisément la présence du Christ en elle ».

---

(1) Cité par H. Kraemer, *A theology of the Laity* (Hulsean Lectures), Londres 1958, p. 163. La citation est de H. Schlink dans un article de *Kerygma und Dogma,* 1957.

(2) Card. Montini, *La Mission de l'Eglise*, dans *Les Laics dans l'Eglise*, 1, Rome 1958, p. 69 s.

Et il conclut : l'Église comme son Fondateur, est sortie de Dieu; elle parcourt le monde en vivant de sa vie, et ainsi elle retourne à Dieu.

Dans ce mouvement de retour elle entraîne tous les membres de son corps sans distinction. Du temps de Pie XI, le thème du Corps Mystique a été, pour les catholiques, une véritable découverte. Ils en ont vécu pendant des années et en ont fait le fondement de leur mission religieuse. Même les plus simples parmi les fidèles, au milieu de leur condition ordinaire, ont été saisis par cet enthousiasme communicatif. L'aspiration à la perfection et l'ardeur apostolique ont fait l'objet, pourrait-on-dire, d'une large démocratisation. Autrefois ne figuraient au calendrier des saints que des martyrs, des évêques, des vierges et des religieux, tandis que, parmi les laïcs, seuls les rois et les reines parvenaient à l'honneur des autels. Aujourd'hui le commun des chrétiens voit augmenter ses chances d'élection. La génération actuelle découvre la sainteté beaucoup plus dans l'éminence de la charité que dans les miracles et les faits merveilleux qui souvent l'accompagnent. Ces événements ne dépassent pas la valeur d'un signe pour l'entourage. La poursuite de l'idéal le plus élevé a gagné en extension et l'accès aux cîmes n'est interdit à personne.

Cet élargissement pratique ne compromet en rien l'unité fondamentale. Au contraire, le Corps Mystique renforce son unité qui lui vient du Christ et non d'une espèce de contrat social conclu dans le domaine spirituel en partant des sujets. Le mystère englobe tous les membres. Les laïcs n'ont pas à se contenter d'une sainteté inférieure ni d'une piété au rabais: ils peuvent, pour conquérir les sommets, rivaliser avec les prêtres et les religieux.

Cela ne comporte, ni pour les groupes ni pour les personnalités indéfiniment différenciées, aucun nivellement. Chaque chrétien garde son service respectif et la forme originale de sa vocation et de ses aptitudes. Nous sommes à cent lieues du collectivisme pseudo-religieux prôné par les marxistes. L'Église

ne traite personne comme un rouage dans un mécanisme: chacun est membre vivant d'un organisme qui n'arrive à son plein épanouissement que grâce à la diversité.

Le sacerdoce universel

Dans le catholicisme contemporain, le thème du sacerdoce universel est encore plus neuf que celui du Corps Mystique ([3]). Il revient très peu dans les sermons depuis que les protestants en ont pris prétexte pour contester au sacerdoce ministériel le droit à l'existence. La Réforme proclame, en enflant la voix, que tout chrétien est prêtre, dans le seul but d'exclure l'institution divine des ministres du culte. Contre cette négation le catholicisme s'oppose de toutes ses forces sans nier pour autant la dignité sacerdotale du peuple de Dieu dans son ensemble. Sur ce point d'ailleurs le Nouveau Testament est tout à fait affirmatif.

Saint Pierre écrit dans sa première épître: « Prêtez-vous, comme pierres vivantes, à l'édification d'un édifice spirituel, pour un saint sacerdoce, en vue d'offrir des sacrifices spirituels,

---

([3]) Voici quelques indications bibliographiques sur le sacerdoce des fidèles: J. M. Alonso, C.M.G., *Santo Tomas y el lamado sacerdocio de los fiels,* dans *XIII Sermana Española de Teologia.* Madrid 1954, pp. 131-169. - I. Backes, *Das allgemeine Priestertum der Glaübigen,* dans *Aus Theol. und Philos.* Festschrift Fr. Tillmann, Düsseldorf 1950, pp. 9-34. - B. Botte, A. Charlier, A. Robeyns, B. Capelle, *Le Sacerdoce des fidèles.* Extrait des cours et Conférences des Semaines Liturgiques, Louvain X, 1934 - L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium,* dans *Rev. Sc. Philos. Th.,* 28, 1939, pp. 5-39, ou dans le *Recueil L. Cerfaux.* Gembloux 1954, II, pp. 283-315. - Y. Congar, O.P., *Structure du Sacerdoce chrétien,* dans *Maison-Dieu,* 27, 1951, pp. 51-85. P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints.* Paris 1941. - *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne.* Paris 1950. - E. Mersch, *Morale et Corps Mystique,* 2a ed. Paris 1941. Ch. 5, pp. 143-169: « Tous prêtres dans l'unique prêtre ». - E. Niebecker *Das allgemeine Priestertum der Glaübigen.* Paderborn 1936. - *Het Priesterschap van de gelovigen,* dans *Kath. Archief,* II, 1956, nn. 23-24, col. 541-612. - E. Sauras, *El Laicado y el poder cultual sacerdotal. Esiste un sacerdocio laical?,* dans *rev. Esp. Teol.,* 14, 1954, pp. 275-326. - G. Thils, *Le pouvoir cultuel du baptisé,* dans *Eph. Th. Lov.,* 15, 1938, pp. 683-689. - F. Vandenbroucke, *Église et Sacerdoce des fidèles,* dans *Quest. Lit. Par.,* 31, 1959, pp. 17-24. - A. M. Carré, *Le sacerdoce des laïcs,* Paris 1960, 184 p.

agréables à Dieu par Jésus Christ... Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 *Pt.* 2, 5 et 9).

« Frères, dit saint Paul, je vous exhorte par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Rom.* 12, 1). La même vérité se retrouve plusieurs fois chez saint Jean: « Jésus Christ nous aime et nous a lavés de nos péchés par son sang, il a fait de nous une royauté de prêtres pour son Dieu et Père » (*Apoc.* 1, 5-6). Les rachetés seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années (*ib.* 20, 6).

Tous cela n'est pas une pure métaphore. Le sacerdoce des fidèles est une réalité ontologique, véritable participation de la dignité sacerdotale du Christ, mais différente de celle des ministres ordonnés. A juste titre les théologiens considèrent donc le sacerdoce comme une notion analogique, réalisée à divers degrés mais toujours à partir du Christ. Le clergé est institué pour diriger la communauté et son culte; les laïcs ne sont investis d'aucune autorité, mais la consécration de leur baptême est opérante dans leur foi et dans leur charité [4].

Ils disposent néanmoins d'un certain « pouvoir », que saint Thomas appelle une puissance (potestas) et dont la racine se trouve concrètement dans le caractère baptismal. Ce caractère est un sceau spirituel qui associe le baptisé au service de Dieu selon le rite de la religion chrétienne [5]. Il habilite le fidèle à s'acquitter des actions cultuelles, auxquelles la communauté comme telle est appelée. Seul celui qui a reçu le rite sacramentel est détenteur de ce pouvoir et possesseur de ce

---

(4) Cf S. THOMAS, *Summa Theol.* 3, q. 82, a. 1, ad 2.

(5) Sur le caractère imprimé par le baptême, la confirmation et l'ordination sacerdotale, voir l'exposé systématique de S. THOMAS dans la *Somme Théol.*, 3, q. 63; en particulier, art. 2 et 4, et q. 72, a 5.

droit. Le baptême de désir n'y suffit pas. Le catéchumènes, par exemple, sont incapables de recevoir les autres sacrements, même si, par leur foi et leur charité, ils avaient déjà reçu la grâce ([6]). La participation au banquet sacrificiel ne leur est pas concédée.

Il s'avère donc une fois de plus que la « réception » des sacrements n'est pas purement passive: c'est un acte personnel par lequel le baptisé s'insère toujours davantage dans la communauté et par elle dans le Christ.

Le mouvement liturgique a incontestablement ravivé cette conscience. Parti des abbayes, ce renouveau a touché une partie du grand public pour animer de son esprit non seulement les intellectuels mais même les gens du peuple. De plus en plus, la formation liturgique est traitée comme une partie de la pastorale générale. En particulier, la nouvelle ordonnance des offices de la Semaine Sainte exerce déjà une influence considérable. Nous retournons enfin à la piété liturgique, restée toujours plus vivante en orient que chez nous. Tous nos paroissiens, il est vrai, ne se sont pas encore familiarisés avec cette atmosphère et ils se défont avec peine d'une dévotion trop individualiste. Personne ne leur demande d'ailleurs d'abandonner leurs multiples exercices de piété, mais pour eux, non moins que pour les moines, c'est la messe qu'il convient de mettre au centre.

Le latin rituel constitue sans contredit une grosse difficulté pour une vie liturgique active. De récentes prescriptions autorisent la langue populaire pour les leçons de la messe et pour le rituel des sacrements. On a l'impression que le clergé paroissial ne fait pas partout, de cette liberté, un usage intensif. Pour le Canon de la messe, il est probable que le solennel latin restera toujours en vigueur. L'action sainte n'est d'ailleurs pas une leçon à méditer, mais un sacrifice qui dépasse toute parole

---

(6) Cf. S. Thomas, *o.c.*, 3, q. 64, a. 8, ad 2

et qui affecte notre existence même. Non la clarté des notions doit l'emporter ici, mais bien l'attitude vécue de l'oblation (7)

Naturellement, devant la lenteur des adaptations officielles, les fervents du mouvement s'impatientent. Parfois leur zèle trop pressé leur suggère des initiatives personnelles plus ou moins audacieuses. Par le fait même leurs essais sont antiliturgiques. C'est l'esprit de chapelle qui les pousse et non le sens de la grande liturgie qui, en tant que culte public, doit être réglée par la communauté en dépendance de l'autorité ecclésiastique.

Lorsque la forme extérieure des rites accapare l'intérêt, le danger de ritualisme devient inévitable. Le geste et la parole l'emportent alors sur les dispositions de l'âme. Une rénovation liturgique digne de ce nom ne se contentera pas d'une intervention active des assistants dans la récitation des formules et les attitudes corporelles: elle présuppose un sens de la foi approfondi et elle s'achève par une application concrète de l'esprit du sacrifice dans la charité poussée jusqu'à l'apostolat.

La formation doctrinale est donc indispensable. Le fidèle doit savoir ce qui se passe à l'autel. Mais le « savoir » n'est pas suffisant: ce qu'il faut, c'est une « connaissance » telle que l'entend le vocabulaire biblique. « Connaître » dans l'Écriture signifie aimer et adhérer, entrer de tout coeur dans l'esprit d'immolation que le Grand prêtre suscite en ceux qui prennent part à son sacrifice.

Les fidèles seront eux aussi des oblateurs et ils s'offriront eux-mêmes avec la victime principale (8). Répondre Amen! aux

---

(7) Nous avons parlé plus longuement ailleurs de l'âpre discussion à propos de la langue du peuple dans la Liturgie. Cf. *Le rôle lu laïcat dans l'Église*, Tournai 1954, p. 87 et ss. Voir aussi H.A.P. Schmidt, S.J., *Liturgie en Leek*, dans *Kath Archief.*, 13, 1958, col. 725-740. - G. Ryckmans, *C'est la faute au latin*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 79 1957 pp. 402-409. - J. Dellosse *C'est la faute et ce n'est pas la faute au latin*. Ib., pp. 623-630 - G. Ryckmans, *Simples réflexions*, *Ib.*, pp. 631-635.

(8) G. Philips, *La partecipazione dei fedeli al sacrificio della Messa*, dans *Eucaristia* (a cura de A. Piolanti). Roma 1957, pp. 359-405. Pour la traduction du texte du Canon, nous nous servons de B. Botte, O.S.B. et de Chr. Mohrmann,

prières de l'officiant ne suffit pas. Dans le texte sacré du Canon le prêtre mentionne les frères qui entourent l'autel (circumadstantes) et qui s'engagent avec lui dans l'action sainte. Puisqu'ils ont apporté les oblats, le célébrant peut, dans l'*Orate Fratres,* parler de « son sacrifice qui est aussi le leur ». La formule *offerimus,* nous vous offrons, au pluriel, revient à diverses reprises dans le Canon, pour exprimer le caractère communautaire de l'oblation. Voici le texte du mémento des vivants: « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes et de tous ceux qui nous entourent: vous connaissez leur foi, vous avez éprouvé leur attachement. Nous vous offrons pour eux, ou ils vous offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange... ». L'oraison *Hanc igitur* est encore plus expressive: « Voici donc l'offrande que nous vous présentons, nous vos serviteurs (les prêtres) et avec nous votre famille entière (le peuple sanctifié) ». Après la consécration, l'*Anamnèse* rappelle les hauts faits du mystère du Christ et après cette mémoire, elle ajoute: « Nous vos serviteurs, et avec nous votre peuple saint, nous présentons à votre glorieuse Majesté... la victime parfaite, la victime sainte, la victime sans tache... » En réalité, aucune messe ne devrait se terminer sans que les assistants ne viennent manger à la table du sacrifice l'Agneau immolé. Trop de catholiques séparent dans leur façon de voir la communion du contexte de la messe: ils ne se rendent pas assez compte du fait que la communion est le repas sacrificiel qui de droit achève l'immolation.

Ne jetons pas la pierre aux simples paroissiens aussi longtemps que la prédication ordinaire ne leur explique pas mieux le sens de la messe. Au moyen âge, les théologiens faisaient preuve d'une sensibilité liturgique plus affinée. Florus de Lyon écrit avec une admirable exactitude: « Ce que les prêtres font

---

L'Ordinaire de la Messe (Et. Lit. 2). Paris-Louvain 1953. Cf. J. A., JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe Romaine* (Théologie, n. 19-21). 3 vol. Paris 1953-1956. - C. A. SCHLECK, *The Lay Priesthood and the Mass,* dans *Sc. Eccl.,* 12, 1960, pp. 83-103.

au sens propre en vertu de leur office, tous les membres de la communauté le font (agere) par leur foi et leur dévotion ». Innocent III déclare de même: « Ce qui s'accomplit d'une manière spéciale par le ministère des prêtres, se fait d'une manière universelle par le voeu des fidèles » (9).

Dans son encyclique *Mediator Dei,* le Pape Pie XII cite la parole de saint Augustin: « Dans le sacrement de l'autel il est démontré à l'Église que dans le sacrifice qu'elle offre, elle est offerte elle aussi » (10). Certes le prêtre seul, investi d'un pouvoir divin, tient la personne du Christ pour rendre présent à l'autel sa chair et son sang immolés. Mais toute la communauté s'associe à lui pour offrir la victime au Père céleste en s'insérant elle-même dans cette hostie. Le Chef du Corps mystique ne saurait s'offrir à Dieu, séparé de ses membres. La messe n'est pas une affaire à traiter par le prêtre en dehors de la sainte société: même quand il célèbre seul dans une église vide, il fait encore appel à la communauté invisiblement présente.

Sur ce sujet on pourrait écrire toute une dissertation et de fait beaucoup de bons livres sur la matière sont répandus parmi les fidèles (11). Parfois ils attachent trop peu d'importance à l'essentiel pour concentrer l'attention sur des considérations accessoires. Le symbolisme du pain pétri de beaucoup de grains et du vin pressé de plusieurs grappes est évocatif pour l'imagination et l'allégorie est connue de longue date. Mais qu'on ne laisse pas dévier l'explication dans une direction trop anthropocentrique. A l'avant-plan, il faut placer, non ce que nous faisons, mais ce que fait le Christ et ce qu'il produit en

---

(9) Florus de Lyon, *Expositio Missae,* 52; *PL.* 169, 47 D. Innocent III, *De S. Altaris Mysterio,* 3, 6; *PL.* 217, 845 D. - Cf. Pie XII, *Encyclique "Mediator Dei".* Introd. et Commentaire de A M. Roguet O.P. Liège, 1948, n. 82.

(10) S. Augustin, *De Civitate Dei,* X, 6; *PL.* 41, 283.

(11) B. Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la Messe,* 2e éd. augmentée. Louvain 1955, 162 p. - A. M. Roguet, O.P., *La Messe, Approches du Mystère.* (L'Esprit Liturgique). Paris 1952, 126 p. A. M. Roguet, *Les à-peu-près de la prédication eucharistique,* dans *Maison-Dieu,* 11, 1947, pp. 178-190. M. Fraeyman, *Het wezen van de H. Mis,* dans *Coll. Brug. Gand.,* 1, 1955, pp. 145-167.

nous. Pour prendre part à la messe il ne nous faut pas tirer de notre propre fond des dispositions oblatives mais laisser au Grand-prêtre l'occasion de nous communiquer sa volonté d'immolation. La nôtre est exactement le fruit de la célébration eucharistique. Mais alors il ne nous est plus loisible de la contredire, le long de la journée, par une attitude égoïste. La sanctification n'a pas sa source en nous mais en Lui.

Vie sacramentelle

Le même principe domine la liturgie des sacrements. Ils nous sont donnés pour nous assurer la force intérieure nécessaire à la vie chrétienne. Ils produisent en nous la sainteté mais non sans nous intimer l'ordre d'appliquer cette force à la christianisation de notre existence.

La vie de la grâce se communique par *le baptême*. C'est sur cette base que s'appuie la dignité sacerdotale du peuple fidèle. Pour développer la piété sacramentelle, il ne suffit pas d'expliquer aux laïcs que dans un cas d'urgence, ils devraient remplacer le prêtre, par exemple en endoyant un enfant en danger de mort. Le rôle des fidèles ne se réduit pas à une intervention exceptionnelle destinée à combler une lacune: c'est une tâche qui transforme leur vie entière. Le baptisé ne peut plus vivre comme le non-baptisé. Il est passé par la mort et la résurrection du Seigneur. S'il oublie son insertion dans le Christ il renie sa nouvelle existence. Si du moins il se rendait compte de cette contradiction! Son baptême n'est pas simplement un événement passé mais une réalité permanente et progressive qui donne à son être-dans-le-monde une nouvelle essence. De plus, elle signifie et produit son affiliation à la communauté. Nous voici donc placés devant un acte public de la plus haute portée grâce auquel l'Eglise engendre un nouveau membre. La paroisse hélas! s'y intéresse beaucoup trop peu, surtout depuis que dans les maternités un aumônier pressé administre les baptêmes en série.

Nous avons déjà parlé de *la confirmation* à l'occasion de l'âge adulte du chrétien ([12]) et nous y reviendrons lorsqu'il sera question du caractère prophétique et apostolique du Peuple de Dieu. Le confirmé, en effet, est un membre qualifié de l'Église et un témoin engagé dans la défense et la diffusion du message ([13]). Dans l'Écriture, la communication de l'Esprit l'accompagne de dons charismatiques. Ces dons gratuits assurent à ceux qui les reçoivent, même s'ils restent laïcs, la force des grandes oeuvres pour l'établissement du Royaume. Au demeurant, ajoute saint Paul, le plus grand des charismes c'est encore l'éminente charité (1 *Cor.* 12, 31).

Grâce à elle, le chrétien adulte aidera à délivrer du péché le monde qu'il habite. Sa mission de confirmé ne consiste pas dans la promotion culturelle ou technique de son milieu. Ce progrès profane, il le prend à coeur en l'animant d'un esprit plus élevé. Il transforme et surélève, dans sa dimension interne, son secteur du travail. A son effort, il donne ainsi la valeur du véritable humanisme ouvert sur le Royaume de Dieu.

Sur *la Confession,* le P. Rahner a publié un article excellent auquel il donne le titre significatif de « Vérités oubliées » ([14]).

Dans le rite de la réconciliation, le pécheur baptisé joue un rôle important. Sa part personnelle ne se réduit pas à la préparation requise pour recevoir dignement le sacrement: elle est une partie intégrante du signe rituel. Au concret, il ne lui suffit pas de venir réciter le chapelet de ses fautes: il doit les confesser en les regrettant sincèrement et en deman-

---

([12]) Voir *Pour un christianisme adulte,* chap. I, note 22.

([13]) A. Adam, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin* (Freib. Th. Stud., 73). Fribourg en Br., 1958. XII-132 p. - P. Anciaux, *"Christo Signati"*. Farde pastorale sur la Confirmation. Louvain 1954 - H. Schillebeeckx, O.P. Art. *Vormsel,* dans *Theol. Woordenboek III, Ruremonde* 1958, col. 4840-4870. - E. Van Loock, *De vormselgenade, volheid van de doopgenade,* dans *Coll. Merchl.,* 36, 1951, pp. 473-484.

([14]) K. Rahner, S.J., *Vergessene Wahreiten über das Bussacrament,* dans *Geist und Leben,* 26, 1953, pp. 339-364. - P. Anciaux, *Le Sacrement de la Pénitence* (Coll. Questions de Morale). Louvain 1957, 168 p.

dant humblement son pardon. La réconciliation sollicitée ne saurait venir d'un seul des deux partis en cause. Sans un acte positif de la part du pénitent, impossible d'avoir un signe sacramentel complet. A cette *quasi-matière,* dit la théologie, il faut que s'ajoute l'absolution sacerdotale comme *forme,* c.-à-d. comme élément déterminant. Le prêtre ratifie et achève, au nom de l'Église et du Christ, la réintégration de l'enfant prodigue: il réconcilie le pécheur repentant avec la communauté et, par elle, avec Dieu.

La plupart des chrétiens considèrent la confession comme une affaire strictement privée. Si de nos jours la discipline pénitentielle est ramenée au minimum, elle garde cependant son caractère d'acte public dans lequel le prêtre dûment mandaté prononce au nom de l'Église une sentence judiciaire. Il condamne le péché pour acquitter le pécheur. Par un seul acte il lie et il délie le pénitent qui collabore avec lui et il l'autorise à nouveau à participer au repas eucharistique de la communauté.

Du VIII° au XIV° siècle la chrétienté occidentale a même connu et pratiqué une confession aux laïcs, à laquelle les théologiens de l'époque attribuent une valeur quasi-sacramentelle ([15]). Quel moyen plus éloquent d'exprimer le désir du pardon que de confesser son péché, à défaut de prêtre, à un frère dans la foi, capable par sa charité et ses exhortations de préparer la réconciliation en attendant que l'Église hiérarchique puisse la sanctionner?

Puisque le péché a lésé la communauté, c'est à elle qu'il revient de le remettre par un acte officiel. Le crime le plus caché a sa répercussion sur l'Eglise entière. Le chrétien coupable s'attaque à la charité qui est le lien de son unité. Il a préféré sa satisfaction égoïste au service charitable qu'il devait à ses frères. Si la prière du chrétien est toujours une prière

---

([15]) A. Teetaert, O.F.M.Cap., *La Confession aux laïques dans l'Église latine du VIII° au XIV° siècle.* (Diss. Mag. Theol. Lov. II, 17). Bruges 1926. Cf. *Eph. Th. Lov.,* 5, 1928, pp. 106-112 (R. M. Martin, O.P.).

de membre, son péché est un péché de membre, dont le dommage pour le Corps du Christ est bien plus grave que la faute commise par un étranger. Le péché sépare; la réconciliation rétablit l'unité.

Le désagrégation de la société spirituelle provoquée par les fautes des baptisés est particulièrement préjudiciable. Au lieu d'édifier par la charité comme font les saints, dont S. Augustin dit qu'ils portent pour ainsi dire l'Église ([16]), les pécheurs détruisent pour leur part la coopération des bonnes volontés sans laquelle la liberté véritable des frères ne peut se développer. Loin de faire rayonner la grâce, ils répandent le scandale ([17]).

Nulle part ailleurs la conception chrétienne n'est en contradiction aussi flagrante avec l'esprit de ce monde. Celui-ci ne connaît ni le péché ni le pardon. Pour lui, tout criminel est sure de défense sociale. Il ignore le fond du coeur humain et, un malade qu'il entreprend de guérir, ne fût-ce que par mede la liberté humaine, il ne garde qu'un simulacre en niant tout simplement la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. La loi divine n'est pas un règlement de police à ne pas enfreindre: Dieu lui-même est présent dans son précepte. Personne ne peut transgresser sa volonté sans désorienter la création et provoquer un désordre fondamental dans l'existence humaine. Il y a des chrétiens, dit Péguy, qui font la somme de leurs péchés comme d'autres font le compte de leurs possessions: ils oublient que le péché leur pervertit le coeur. Ce que nous faisons, nous le sommes. Nous ne saurions nous défaire de nos fautes comme nous abandonnons des vêtements usés: il y faut une transformation intérieure, sans quoi la « metanoia » de l'évangile perdrait son sens de totale rénovation.

Une fois de plus l'Église, par sa discipline pénitentielle, démontre jusqu'à quel point la personne et la communauté

([16]) Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus,* Munich 1933.

([17]) J. Beumer, S.J., *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht,* dans *Theol. und Glaube,* 43, 1953 pp. 81-102. - R. Blomme, *Les dimensions du péché,* dans *Coll. Mechl.,* 30, 1060, pp. 561-583.

se conditionnent. Nos analyses et nos jugements de valeur restent trop souvent à la surface des choses. En laissant diminuer notre adhésion au Christ et à Dieu nous avons laissé entamer notre valeur humaine dont l'Église est la sauvegarde. La dignité « sacerdotale » de chacun des baptisés, nous ne l'honorons pas jusqu'au bout. La confession, puisqu'elle implore le pardon, est aussi une prière à laquelle s'associe tout le groupe ecclésial, le prêtre en tête.

Le rite de l'*Extrême Onction* exprime lui aussi ce sentiment de supplication. Saint Jacques mentionne en même temps l'onction faite par les prêtres et les prières des fidèles pour assurer au malade le réconfort et la rémission de ses péchés (*Jac.* 5, 14-16). Jusqu'ici le sacrement des malades et des mourants n'a guère été touché par la rénovation liturgique.

Pour le sacrement de l'*Ordre,* il suffira de rappeler qu'il est institué en vue de la sanctification de tous les membres de l'Église. Il ne s'oppose donc en aucune manière au sacerdoce universel qu'il sert au contraire à diffuser. Ce n'est pas un motif pour mélanger entre elles les deux catégories, le clergé et le laïcat. Gardons à chacun sa place déterminée. Jamais l'un ne pourra s'acquitter comme il faut de la tâche de l'autre. Chacun a sa manière particulière de contribuer à l'édification du Royaume. Si l'un reprend le style de vie de l'autre, il en résultera, entre les différents organes, une confusion dommageable à tous.

Une erreur de perspective a fait naître la proposition d'accorder les Ordres mineurs aux dirigeants de l'Apostolat des laïcs et de l'Action Catholique ([18]). Si on exécutait ce projet, ces dirigeants cesseraient par le fait-même d'être laïcs.

([18]) Cf. Y. Congar, O.P., *o.c., Jalons,* pp. 308-311. - W. Croce, S.J., *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung.* Dans *Zschr. Kath. Theol.,* 70, 1948, pp. 274-314. H. Schillebeeckx, O.P., *Art. Wijding,* dans *Theologisch Woordenboek,* III, Ruremonde 1958, col. 4967-4982. M. Coppenrath, S.J., *Les Ordres Inférieurs: degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtrise?,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 91, 1959, pp. 489-501.

et nous assisterions à un geste de cléricalisation malgré toutes les intentions en sens contraire. Il n'y a d'ailleurs pas que des dirigeants, il y a aussi des dirigeantes et il est peu probable de voir l'Église procéder un jour à l'institution d'un clergé féminin. Des femmes-prêtres, elle ne les acceptera jamais. Or, dans la discipline actuelle, les Ordres mineurs ne sont que des stades préparatoires au sacerdoce. On les compare aux degrés qui montent à l'autel. Au cours de l'histoire ces ordinations habilitaient les clercs subalternes à exercer à l'intérieur du sanctuaire certaines fonctions cultuelles, celles de portier, de lecteur, d'exorciste et d'acolythe. Ce ne sont certes pas là les tâches caractéristiques de l'apostolat laïc. A ces gens d'Église, les anciens évêques confiaient parfois l'administration du patrimoine ecclésiastique ou le service des aumônes. Mesures de prudence, sans doute. Ce n'est pas dans le sacrement de l'Ordre mais dans le baptême et la confirmation que les laïcs puiseront leur animation spirituelle et apostolique. Les plus fervents ne gagneraient rien à se retirer de la situation du commun des fidèles. Suite à cette séparation la société temporelle se verrait d'ailleurs privée de la bienfaisante présence des meilleurs.

Le sacrement le plus directement destiné à sanctifier la vie séculière n'est autre que *le mariage*. Il a été fortement révalorisé ces derniers temps ([19]). Au moyen âge, la condition des gens mariés était, aux yeux d'un grand nombre de théologiens, une situation inférieure, quelque part dans le voisinage du péché. Aux faiblards de ce monde on pouvait concéder le recours aux justes noces dans le but de leur fournir un remède contre la concupiscence. Aujourd'hui les époux chrétiens ne

---

([19]) Cf. P. ANCIAUX, *Het sacrament van het huwelijk* (Sacramentenleer, 2). Tielt 1959. 303 p. - Y. CONGAR, O.P., *o.c.*, *Jalons*, p. 259 ss. - M. RENARD DE LEEBEEK, *Het gezin als kern van godsdienstigheid*, dans *Tschr. Geest. Leven* 12, 1956, pp. 643-662. St. G. M. TROOSTER, S.J., *De leek in het huwelijks-en gezinsleven*, dans *Kath., Archief*, 11, 1956, nn. 51-52, col. 1201-1264. ID., *Ib.* 15, 1960, nn. 32-33; col. 765-808. - J. M. PERRIN *Christian Perfection and Married Life*, Westminster Md, 1958. 92 p. - E. MASURE, *Spiritualité conjugale. Recherche de la Famille. Essai sur l'Etre familial.* Paris 1949. - A. CORTI, *Spiritualità coniugale e pratica delle virtù cristiane*, dans *Studi Catt.*, 4, 1960, n 21, pp. 8-19.

considèrent plus leur lien conjugal comme un obstacle à leur épanouissement spirituel, ils y voient à juste titre un moyen de sanctification. N'ont-ils pas la tâche irremplaçable de faire durer l'Église de génération en génération ? Un sacrement approprié n'y est pas de trop. Or tout sacrement est par définition une source de grâce.

De ce rite sacré découle normalement la spiritualité du mariage et de la famille. Les prêtres et les religieux ne sauraient en élaborer, seuls, les fondements doctrinaux. En ce domaine, il convient de ne pas refuser la parole aux premiers interessés, les époux chrétiens. Leur témoignage pourtant serait sans valeur s'ils ignoraient le grand mystère dont parle saint Paul (*Eph.* 5, 32). Pour en saisir la portée en rapport avec le Christ et l'Église, ils auront besoin de sérieuses connaissances théologiques.

Les fiancés catholiques aiment à annoncer qu'ils se donneront mutuellement le sacrement de mariage. Leur fierté est légitime : ils sont les auteurs du contrat qui constitue l'essence du sacrement. Le curé n'est que le témoin officiel de l'Église qui prend acte de leur engagement. En certains cas, sa présence n'est pas absolument requise pour la validité de l'union conclue ([20]). Même dans ces circonstances exceptionnelles le consentement mutuel reste un acte du culte public, auquel les mariés sont autorisés en vertu de leur caractère de baptisés.

Ils sont donc les vrais « ministres » du sacrement. Mais ce « ministère » ne constitue pas une fonction au sens habituel du terme. Il s'agit en effet d'une cérémonie unique et non du pouvoir de distribuer régulièrement aux fidèles les moyens de salut, office qui est réservé aux prêtres. En cette matière, la position des Églises orientales diffère quelque peu de la théologie latine. En orient, c'est le curé qui administre le sacrement du mariage au même titre que les autres rites sacrés. Il le fait en prononçant les formules de bénédiction et en imposant aux

---

([20]) *Code de Droit Canon.* Can. 1098. Voir aussi les Canons 1012 et 1081.

mariés la couronne symbolique. Chez nous, le nouveau rituel met dans la bouche du prêtre officiant les paroles suivantes. « Au nom de notre Mère la Sainte Église, je ratifie, confirme et bénis le mariage que vous venez de contracter, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

En vertu du signe sacramentel qui symbolise et perpétue l'union mystérieuse du Christ et de l'Église, les époux, leur vie durant, seront à même de se sanctifier mutuellement. De l'un à l'autre ils font la donation non simplement de leur corps ni même de leur âme mais de toute leur personne. L'un par l'autre ils deviennent grands et nobles, généreux et communicatifs, surtout si Dieu leur donne la grâce de devenir père et mère. Il les appelle en effet à continuer non seulement l'oeuvre de la création mais aussi celle de la rédemption.

A propos d'une discussion théologique récente ([21]), le Magistère a déclaré que la fin primordiale du mariage réside dans la procréation. Le perfectionnement réciproque de l'époux et de l'épouse ne se place qu'en second lieu. Mais l'enseignement officiel a en vue la structure ontologique de l'institution et non sa répercussion psychologique sur l'âme des conjoints. Impossible d'ailleurs de séparer dans le concret les deux finalités qui se réalisent l'une par l'autre. L'élément spécifique qui distingue le mariage de toute autre union de personnes, c'est précisément l'intention de pourvoir à la continuation du genre humain. En tant que personnes, le mari et la femme sont d'égale dignité, chacun des deux gardant ses caractéristiques propres et complémentaires. L'enseignement de l'Apôtre, qui répond parfaitement à la structure familiale, prescrit que la femme doit considérer son mari comme son chef, comme le Christ est le chef de l'Église. Les tendances actuelles à l'émancipation féminine feront bien de ne point l'oublier.

([21]) H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935. Trad. franç. *Du sens et de la fin du mariage*, 1938. Le Décret du Saint Office est daté du 1 avril 1944.

Le sacerdoce et le mariage se proposent souvent comme étant par excellence les deux sacrements à portée sociale. Le premier doit fournir des chefs au corps ecclésial; le second doit lui procurer sans cesse des nouveaux membres. Certains théologiens poussent le parallélisme encore plus loin ([22]). D'après eux, le sacerdoce universel, basé sur le baptême et la confirmation, aboutirait à son plein épanouissement soit dans l'ordination soit dans l'union matrimoniale. A l'examen, cette vue se révèle inexacte. D'une part le laïc non marié ne voit pas diminuer sa part dans la dignité sacerdotale universelle, et d'autre part, en exagérant l'analogie, on donnerait à penser qu'aux ministres du culte le mariage est interdit. Or si l'Église latine prescrit le célibat à ses prêtres, il n'en est pas de même dans les Rites orientaux. En outre, l'ordination accorde un pouvoir spirituel sur la communauté. Rien de pareil dans le mariage. Ici le sacrement ne fait que consacrer et surnaturaliser les relations établies par la nature entre le mari et la femme, entre les parents et les enfants.

La cérémonie nuptiale ne met pas un point final à la liturgie du mariage : elle se continue dans une liturgie familiale s'exprimant avant tout dans la prière au foyer. Non sans raison les anciens Pères donnent à la famille le titre d'*ecclesiola*, l'Église en petit ([23]). Dans ce sanctuaire s'offre à Dieu un sacrifice de choix et les parents y exercent une des plus belles tâches de leur vocation « sacerdotale », celle de donner aux leurs une formation spirituelle poussée jusqu'au rayonnement apostolique.

La fonction prophétique du laïcat

Un prophète, pour nous, est un homme qui prédit l'avenir. La Bible, elle, donne à ce titre un sens plus large et manifestement plus profond. Le prophète est celui qui parle au

---

([22]) N. Rocholl, *Vom Laienpriestertum*. Paderborn 1939.
([23]) Voir p. ex. S. Jean Chrysostome. Dans *Gen. Serm.* 6-7; PG 54, 607 s.

nom de Dieu et proclame son message. Il est l'interprète du Seigneur et il agit pour lui en vertu d'une mission particulière ([24]).

Il diffuse la parole révélée et, comme enseignant religieux, il prépare les voies du salut. Familier du mystère, il est maître de piété et éducateur des consciences. Le grand prophète est Jésus-Christ dont l'Esprit est, dans l'Église, le principe de tout prophétisme. Que dis-je? Il est lui-même la Parole prophétique que le Père adresse au monde. Ses disciples participent à sa mission prophétique, de même qu'ils ont leur part dans sa dignité sacerdotale. Personne n'en est exclu; l'aphorisme de l'Évangile sur le sel de la terre et la lumière du monde ne concerne pas uniquement les ministres du culte, détenteurs du pouvoir sacré. Chacun peut et doit se l'appliquer à sa manière déterminée.

Non seulement pour le sacerdoce, mais aussi pour le prophétisme en tant que diffusion du message, il y a donc deux types de réalisation, soit comme exercice d'autorité, soit comme témoignage sous la haute direction de la hiérarchie. Le clergé ne peut éteindre l'Esprit dont il a pour but de répandre l'action. Entre temps tout charisme prophétique découle de l'unique mission du Christ pour animer non seulement l'activité des chefs et des thaumaturges mais aussi la transmission ordinaire et régulière de la vérité d'un disciple à l'autre.

Sans doute, les laïcs ne disposent d'aucun magistère proprement dit. Le « kerygme » apostolique ne leur appartient pas et personne ne leur doit obéissance, mais depuis le jour de leur baptême ils ont à fournir l'« homologia », la confession

---

([24]) Sur la notion de prophète, cf.: R. Rendtorf, R. Meyer, C. Friedrich, Art. *Prophètes,* dans *Theol. Wört. VI, Stuttgart* 1959, pp. 781-863. - Z. Alszeghy, M. Flick, *Il problema teologico della predicazione,* dans *Gregorianum,* 40, 1959, pp. 671-744. - Y. Congar, O.P., *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église,* dans *Irénikon,* 24, 1951, pp. 289-312 et 440-446. - A. M. Dubarle, *Prophétisme et apostolat des laïcs dans le Nouveau Testament,* dans *Vie Sp.* 78, 1948, pp. 413-428. - C. Garcia Extremeno, *Iglesia, Jerarquia y Carisma,* dans *Ciencia Tom.,* 86, 1959 pp. 3-64. -J. Guitton, *Le laïc peut-il être prophète dans sa communauté?,* dans *Vie Spir. Suppl.,* 5, 1952, pp. 66-73.

de foi, que saint Paul attend même des néophytes (*Rom.* 10, 10) ([25]).

Saint Thomas fait une nette distinction entre la déclaration doctrinale des évêques, norme obligatoire pour leurs subordonnés, et le service charitable des fidèles communiquant à leur entourage la vérité révélée. Cette activité doctrinale, il ne l'interdit pas aux femmes, ce qui, chez un docteur du moyen âge, est le signe d'une largeur de vues plutôt rare ([26]). Aux savants de l'École, maîtres de la science sacrée, il accorde une auréole spéciale. Leur savoir incontesté leur assure une influence considérable mais avec tout leur prestige ils ne sauraient imposer leurs thèses à personne. Tout dépend de la valeur de leurs raisonnements. S'ils s'honorent du titre de « docteurs », seuls les « prélats » disposent d'une stricte autorité en matière de foi ([27]).

Dans le langage ordinaire nous réservons la « prédication » aux prêtres qui exercent le ministère de la parole comme une partie de leur fonction liturgique. Saint Paul se déclare « liturge du Christ » quand il s'acquitte du « service de l'évangile de Dieu », en annonçant la Bonne Nouvelle aux gentils (*Rom.* 15, 16) ([28]). L'Église n'interdit pas aux laïcs de prêcher. S'ils prennent le ton oratoire de beaucoup de prédicateurs, ils ennuieront leur auditoire. Lorsqu'ils exposent la doctrine chrétienne en public, leur office se rapproche très fort de « la liturgie de la parole ». Les orateurs laïques qui s'adressent aux curieux de Hyde-Park à Londres rendent de

---

([25]) J. Hamer, *Le Fondement biblique et théologique de l'apostolat des fidèles*, dans *Évangéliser*, 13, 17959, pp. 416-436. - M. Heimeri, *Laien in Dienst der Verkündigung. Laienmitwirkung an der Lehraufgabe der Kirche*. Vienne 1958, 163 p.

([26]) S. Thomas, *Summa Theol.*, 2 2ae, q. 177, a. 2; 3, q. 55, a. 1, ad. 3; 3, q. 67, a. 4, ad 1.

([27]) S. Thomas, 4 *Sent.* D. 19, q. 2, a. 2, resp. 2, ad 4. Cf. Congar, *o.c.*, *Jalons;* p. 408 s.

([28]) A. M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit.* (Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau), dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, 42, 1958, pp. 401-436. Voir aussi *Rom.* 1, 9: « Je rends un culte spirituel en annonçant l'Évangile du Fils de Dieu ».

précieux services. En règle générale, le Code de Droit Canonique n'autorise pas les non-ordonnés à monter en chaire à l'intérieur des églises (Can. 1342, 2). Un jour, les Pères du Concile de Trente, au début d'une séance solennelle, ont écouté dévotement un sermon prononcé par un laïc, le comte Nogarolo. Les chroniqueurs ont noté que ce ne fut pas un succès. Le prédicateur était certes un homme instruit et une âme religieuse, mais il ne sut se défaire d'une déplaisante enflure de langage, à laquelle les orateurs sacrés se laissent parfois entraîner ([29]). La mission prophétique des laïcs doit chercher son terrain ailleurs.

Aux parents et aux éducateurs, le Droit ecclésiastique prescrit avec insistance le devoir d'assurer l'instruction chrétienne de ceux qui leur sont confiés. Voilà bien sûr une tâche religieuse authentique. Elle prend sa source dans les obligations naturelles des parents à l'égard de leurs enfants, mais la grâce sacramentelle du mariage et la bénédiction de l'Église transforment cette activité en oeuvre de salut.

Or devenir père ou mère est la vocation de l'immense majorité des hommes. De droit, les parents sont les premiers messagers de la foi et les principaux éducateurs religieux. En régime de chrétienté, tout orateur peut interpeller son public en lui proposant la question suivante qui provoquera une réponse identique: Où avez-vous reçu les premiers rudiments de la foi, esquissé les gestes encore gauches et les balbutiements d'une prière enfantine, ressenti les premières émotions du sens de Dieu? Ce n'est ni à l'Église ni à l'école, mais au sein d'une famille chrétienne. C'est avant tout de la bouche et du coeur des parents que les petits accueillent les paroles qui font vivre. S'il faut, comme disait Péguy, que « chrétienté continue », il appartient aux pères et mères d'élever des enfants pour le monde qui seront, dans l'Église, des fils et des filles de Dieu.

([29]) H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* II *Die erste Trienter Tagungsperiode.* Fribourg 1957, p. 384 s.

Au père de famille, saint Augustin reconnaît un rôle « épiscopal », parce qu'il doit exercer sur les siens une surveillance empressée. Devant le Christ et la vie éternelle, il doit les exhorter, les instruire, les réprimander au besoin, leur témoigner une bienveillance constante et leur faire observer une saine discipline ([30]). N'est-ce-point là, au sein de la famille, un véritable ministère exercé au nom du Sauveur? Avec une émotion plus intense encore le grand Docteur évoque le souvenir de sa mère qui l'avait, comme il dit, engendré deux fois, et non sans larmes, une fois pour la terre et une fois pour le ciel.

Sans doute la désagrégation de la famille moderne est souvent désolante. Parfois, au lieu d'être des éducateurs, les parents eux-mêmes se font pervertisseurs. Ailleurs, dans certaines chrétientés naissantes, la famille, cellule de la société et de l'Église, en est encore au début de son développement et son rôle n'est pas remplacé par des collectivités plus étendues. En Afrique Centrale, par exemple, le régime clanique est de nature à étouffer la personnalité au lieu de la faire éclore. On aura beau, dans les pays de mission, instituer un clergé et même un épiscopat autochtones, on n'aura point d'Église formée aussi longtemps que les parents ne transmettent pas, toutes vibrantes, leur foi et leur vie chrétiennes à la génération de demain. Aucun missionnaire ne le fera à leur place.

Prêtres, religieux et religieuses, parfois tentés de déconsidérer l'état laïcal, ne doivent pas oublier qu'ils sont enfants de laïcs. Même si le célibat provoque chez plusieurs d'entre eux une certaine tension intérieure, ils ne manqueront pas de s'attendrir au souvenir d'une sainte mère ou d'un père juste et droit. Le terrain de culture privilégié de toutes les vocations

---

([30]) S. AUGUSTIN, *Serm.* 94; *PL.* 38, 500 s. L'Évêque du grec *episkopos*, surveillant ou intendant, « intendendo curat ». Cf. *In Jo.* Tr. 51, 13, *PL.* 35, 1768. - Nous nous permettons de reproduire ici quelques passages du discours que nous avons adressé à l'assemblée générale du IIe Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs.

supérieures sera encore et toujours la famille chrétienne où tout respire la fidélité inconditionnée à l'appel du Christ.

Clergé et laïcat se conditionnent. En trop de régions censément catholiques, en particulier en Amérique Latine, le nombre de candidats pour le séminaire ou le noviciat est lamentablement insuffisant. Peu ou pas de vocations sacerdotales parce qu'il y a trop peu de foyers foncièrement chrétiens. Et trop peu de laïcs fervents parce qu'il y a trop peu de prêtres pour les former et les soutenir. Impossible de rompre ce cercle fatal si laïcs et prêtres ne se rejoignent pour assurer le salut commun.

Le chrétien qui propose à ses enfants ou à ses concitoyens, qu'ils soient ou non ses subordonnés, une parole sincère d'édification, s'acquitte pour sa part de la mission prophétique de l'Église.

Dans nos pays, l'instruction religieuse élémentaire est généralement confiée à des professeurs laïcs. De plus en plus de laïcs instruits s'engagent dans la catéchèse, non seulement dans l'enseignement primaire, mais dans les écoles de tous les degrés. Au point de vue psychologique et pédagogique, ils se montrent souvent mieux outillés que nos prêtres, si du moins ils ne travaillent pas en purs mercenaires. Il y a des catéchistes d'enfants et d'adultes qui, par leur fidélité personnelle à l'évangile, donnent à leur parole une force de pénétration remarquable. Éducateurs de toute leur âme, ils suscitent les plus beaux types d'humanité et de sainteté. Les maîtres attitrés de la pédagogie moderne ne dédaignent pas d'adapter leurs méthodes renouvelées, leurs expériences et leurs observations à l'exposé vivant du petit catéchisme. La formation de l'enfant est un art délicat entre tous, il suppose bien plus que de l'habilité, il exige l'engagement total d'une personnalité chrétienne créatrice.

Ne pourrait-on pas citer, dans ce contexte, les grands éducateurs de la communauté, les artistes de race, maîtres de l'art sacré, peintres, décorateurs d'églises, compositeurs, qui prê-

tent au sens religieux le langage saisissant de la beauté authentique? S'il se manifeste une crise dans l'art chrétien, on peut conclure qu'il manque un élément important au témoignage du christianisme contemporain.

N'emprisonnons donc pas les laïcs dans le seul secteur profane. Ce serait les priver de la plus belle partie de leur vocation d'adultes chrétiens. Jusqu'à la fin de leurs jours ils resteraient des mineurs dans le domaine religieux. Pourquoi les condamner à une perpétuelle infériorité sous prétexte de mettre à l'abri la valeur propre de la culture profane? La religion serait-elle donc quand même un monopole du clergé?

Même au niveau universitaire, nous ne saurions nous passer du service des laïcs porteurs du message. Le théologien le plus savant ne saurait plus aujourd'hui, s'il reste isolé, dominer à fond tous les problèmes soulevés par le comportement humain, pour peu qu'on les étudie dans leurs dimensions profondes.

De nouvelles disciplines sont nées, dont il serait difficile d'exagérer l'emprise sur le développement de notre connaissance pratique de la vie religieuse. L'application de la sociographie, de la sociologie et de la psychologie collective ouvre des horizons insoupçonnés, à condition que les méthodes d'enquête et d'interprétation répondent aux dernières exigences scientifiques. Ce terrain demande plus que tout autre des recherches en équipe. Seule une coopération organisée entre les divers spécialistes peut se flatter de détecter avec chance de succès les réactions morales et religieuses des groupes particuliers, d'après la région, le quartier, le milieu social, l'âge, le sexe, le caractère national, le régime politique et le moment de l'histoire.

En ce qui regarde la doctrine des moeurs, une conception sempliste mais irréelle s'imagine pouvoir avancer l'emploi d'une méthode schématisée invitant les laïcs à poser des questions et les théologiens à fournir les réponses. Le caractère artificiel du procédé saute aux yeus. La complexité des problè-

mes d'ordre médical, juridique, économique et social est devenu littéralement déconcertante. Quel savant prodigieux pourra débrouiller ce fouillis? Partout sur ce champ immense surgissent des questions de conscience angoissantes qui ne peuvent rester sans solution. Les professeurs de théologie morale avouent leur incertitude dès qu'il faut dépasser les principes généraux pour étudier les recoupements entre les données techniques et la norme de la moralité. Quel est dans le concret, la limite du permis? Que convient-il de conseiller? Dans cette situation critique, le magistère aussi bien que la théologie demandent aux techniciens leur collaboration, d'abord pour poser clairement les points d'interrogation et ensuite pour apporter les matériaux nécessaires à un essai sérieux de réponse. Ils doivent mettre au service d'une recherche et d'une réflexion communes tant leur savoir professionnel que leur sensibilité morale. La culture intellectuelle a besoin d'une dose solide de culture théologique. Un homme d'esprit ne saurait s'en passer, mais il laissera pour compte la suffisance qu'on attribue souvent aux théologiens et qui n'a rien à voir avec la véritable science, ni sacrée ni profane.

Se plaindre ou se moquer de l'orgueil clérical est trop facile; il serait encore moins indiqué de l'aggraver en établissant une cloison étanche entre les différents secteurs du savoir humain. Si la confusion est néfaste, le séparatisme est tout aussi dangereux.

L'intellectuel qui ne porte pas la soutane, n'est pas seulement autorisé à parler: il en a le devoir impérieux. S'il remplit ce devoir sans arrière-pensée, il rendra à la communauté un service apprécié en vue de la promotion chrétienne générale. Dans cette problématique qui engage la vie d'un grand nombre, sinon de tous, il n'est pas téméraire d'attendre du Saint-Esprit une effusion charismatique, nullement réservée aux membres du clergé.

A ces interventions inattendues et parfois subites de l'Esprit, le P. Congar a consacré jadis un article instructif. Le titre « Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeu-

vre du Christ » ([31]) pourrait faire penser à deux organes conjoints qui assureraient l'application de la rédemption. Heureusement ce dualisme apparent se corrige au cours de l'exposé: tout système impliquant deux pouvoirs indépendants est insoutenable. L'Esprit-Saint, garant de l'unité, ne démolit pas d'une main ce qu'il construit de l'autre. Les spirituels, il les subordonne régulièrement, dans les cadres de l'institution ecclésiale, à l'autorité de la Hiérarchie. Il n'admet pas de francs-tireurs, soustraits à toute surveillance et dispensés de l'approbation des chefs d'armée. Sur ce point les apôtres sont explicites. Saint Paul n'hésite pas à faire la loi aux charismatiques (1 *Cor.* 14) et saint Jean, tout en accordant aux fidèles en général la connaissance de l'Esprit (1 *Jo.* 2, 20 et 4, 13), s'élève avec force contre les fanatiques et les semeurs d'hérésies, en les rappelant à la Tradition (2, 24) et en les soumettant à l'autorité apostolique (4, 6).

D'après saint Thomas, les dons de l'Esprit-Saint consistent dans une sensibilité affinée pour ses plus légers mouvements et ses plus délicates inspirations ([32]). Ses impulsions respectent sans réserve l'ordre établi. Non seulement à ses débuts mais à tous les siècles de son histoire l'Église a pu se réjouir de l'efflorescence des dons charismatiques. A toutes les périodes, ce sont les détenteurs du pouvoir qui jugent les spirituels. Celui qui résiste à l'autorité n'est pas un homme de l'Esprit, il se comporte en révolté.

Il est donc manifeste que l'Église doit exiger de tout temps de la part de ses fidèles, une obéissance empressée, non seulement à ses lois mais avant tout à ses déclarations doctrinales, imposées soit par une définition solennelle, soit par le magis-

---

([31]) Y. Congar, O.P., *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ,* dans *Rev. Sc. Phil. Théol.* 36, 1952, pp. 613-625 et 37, 1953, pp. 24-28. Repris dans *Esquisses du Mystère de l'Église* (Unam Sanctam, 8) 2e éd. Paris 1953, pp. 129-179.

([32]) S. Thomas traite des dons du S. Esprit dans la *Somme Théologique,* I, IIae, q. 68. « Par ces dons l'homme est habilité à se laisser conduire facilement (prompte mobilis) par l'inspiration divine », ib. a. 1.

tère ordinaire. Dans l'un et l'autre cas, le fidèle se trouve en face d'une vérité garantie par l'infaillibilité. Il n'éprouvera dès lors aucune peine pour l'accepter de tout coeur.

Mais le Magistère exercé par le Pape ou par l'Épiscopat en union avec lui, n'emploie pas en toutes circonstances la plénitude de son pouvoir. La connaissance de la doctrine révélée, proclamée par l'Eglise, est de soi progressive et souvent la certitude ne s'obtient qu'au prix de longues recherches et au milieu de controverses plus d'une fois embrouillées. Au cours de ce développement, il appartient à l'enseignement authentique de donner des directives, de fixer les points fermes déja acquis et d'écarter des sentences manifestement erronées ou dangereuses.

La gradation inhérente aux diverses interventions de l'autorité détermine le degré de la soumission requise. Une simple mise en garde implique moins de rigueur qu'un avertissement pressant ou qu'une déclaration explicite. L'usage a determiné, par des régles d'interprétation universellement admises, une jurisprudence qui fait loi. Rappelons-en brièvement l'essentiel.

Les documents pontificaux d'ordre doctrinal, même s'ils ne formulent ni ne rappellent aucune décision irréformable, imposent à tout chrétien une soumission religieuse et, de sa nature, intérieure. Religieuse, parce que l'exposé doctrinal ne s'inspire pas en premier lieu de raisons scientifiques mais de prudence pastorale dans la croyance; intérieure, parce que l'ordre de la foi regarde l'assentiment de l'esprit.

Cet assentiment, dans l'hypothèse d'un enseignement non garanti par l'infaillibilté, ne sera pas absolument inconditionnel, et une attitude négative ne constituerait pas une hérésie. Non fondée, elle serait cependant une désobéissance grave, non exempte de présomption, étant donné la gravité du sujet.

Qu'on ne crie pas trop vite à l'oppression de la liberté de penser: la vraie liberté consiste dans la conformité avec la pensée de Dieu, et personne ne prouve que cette conformité soit mieux garantie par le jugement personnel que par les

directives des maîtres institués par le Christ pour guider la communauté. Leur autorité est réelle, même quand elle ne s'engage pas à fond et ne légifère pas avec la dernière sévérité.

Prétendre le contraire équivaut à instaurer un régime difficilement tolérable puisqu'il acculerait le magistère, désespérant de trouver un accueil spontané, à recourir aux mesures extrêmes. Les théologiens, clercs ou laïc, auront à coeur de penser en union avec la communauté dirigée par la hiérarchie. C'est au milieu de lÉglise, dit la liturgie, que le Seigneur ouvre la bouche aux docteurs. S'ils négligent de se pénétrer de cet esprit, qu'ils ne comptent plus alors sur l'assistance du Saint-Esprit. S'ils restent sensibles à sa parole intérieure, ils ne sacrifieront pas à un conformisme aveugle mais seront sûrs de marcher dans le droit chemin, obscur peut-être, mais qui débouchera finalement dans une nouvelle clarté.

C'est dans ce sens, semble-t-il, qu'il convient d'interpréter un passage de l'encyclique *Humani Generis,* qui n'a pas laissé de causer chez des hommes non avertis un certain émoi. Une nette prise de position des Papes en matière controversée, écrit Pie XII, ne permet plus, dans l'esprit et la volonté des pontifes, de considérer le problème comme une question libre entre les théologiens ([33]). En effet, soutenir le contraire supposerait que le Saint Siège ne dispose d'aucune autorité particulière en ce domaine. Son intervention officielle commande le respect et impose, selon sa teneur, soit l'acquiescement soit du moins une réserve prudente et respectueuse. Son intention n'est pas de clore définitivement le débat ni d'interdire aux professionnels en la matière toute recherche ultérieure.

Un exemple concret rendra la chose plus claire.

Par un décret du 13 janvier 1897, le Saint Office interdisait de nier ou de mettre en doute l'authenticité du texte de S. Jean sur les Trois Témoins célestes (1 *Jo.* 5, 7). A cette époque, les difficultés contre l'origine johannique du passage

---

([33]) Pie XII, Encyclique *Humani Generis. Prima pars, II,* dans *Acta Apl. Sedis,* 42, 1950, p. 567.

ne semblaient pas péremptoires. On ne croyait donc pas pouvoir permettre la diffusion de la thèse négative. Mais la Congrégation ne défendait pas d'approfondir encore la question.

Le 2 juin 1927, un commentaire officiel fut publié qui autorisait cette manière de voir: « Le décret fut pris pour combattre les excès de théologiens privés qui s'arrogeaient le droit de rejeter sans réserve ou de mettre complètement en doute l'authenticité du « comma joanneum ». Il ne prétendait pas défendre aux savants catholiques d'étudier le problème plus à fond, d'examiner soigneusement les arguments pour et contre et d'incliner à croire la thèse qui admet l'interpolation du verset. Les exégètes doivent toutefois parder la prudence et la modération qui s'imposent en une matière aussi grave. L'obligation leur reste de se déclarer prêts à se soumettre au jugement de l'Église » ([34]).

Un simple fidèle ne saurait se faire une opinion personnelle sur les difficiles problèmes de la théologie technique, à moins de jouir d'une préparation et d'une érudition tout à fait exceptionnelles. Il doit se conformer aux enseignements des pasteurs, les préférer aux théories d'un homme privé ou même d'un théologien qui joue à la popularité: ni l'un ni l'autre n'a reçu le pouvoir d'enseigner. Le chrétien est obligé de considérer la sentence du magistère comme étant pratiquement la plus certaine et théoriquement la plus vraisemblable, la seule capable, pour le moment, de garder intact le dépôt de la foi.

En ce domaine, l'obligation de conscience des prêtres et des religieux n'est pas d'une autre nature que celle des laïcs. Les membres du clergé, s'ils n'appartiennent plus au laïcat, restent cependant du nombre des fidèles. Ils disposent, espérons-le, d'une formation théologique plus ample et plus poussée. Ils sont donc mieux à même de se faire une idée personnelle sur les questions encore en litige. Mais plus ils seront

---

([34]) Décret du Saint Office sur le « Comma Joanneum », 13 janvier 1897, dans *Acta S. Sedis,* 29, p. 637. Le Décret du 2 juin 1927 est publiè dans l'*Enchiridion Biblicum* de la Commission biblique pontificale, p. 47, n. 121.

savants, moins ils seront portés à une assurance intellectuelle surfaite.

Par ailleurs, leurs devoirs sont plus stricts en ce sens que de leur fidélité et de leur esprit de concorde dépend en grande partie la foi elle-même du peuple. Ils seraient cause de scandale, si par une attitude sceptique et irrévérencieuse ils répandaient le doute dans les âmes.

Le sens de la foi du peuple chrétien

L'autorité, dans l'Église catholique, est d'une nature tellement particulière qu'elle ne garde sa véritable essence que si l'organisme ecclésial reste une communauté vivante de chefs et de sujets qui, chacun à sa manière, portent leur part du fardeau commun afin de pouvoir partager à son heure la joie commune. Qu'on se rappelle la sage parole de l'Épître aux Hébreux: « Obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles, car ils veillent sur vos âmes, comme devant en rendre compte; afin qu'ils le fassent avec joie et non en gémissant, ce qui, pour vous, serait dommageable » (*Héb.* 13, 17).

Le peuple, lui, n'exerce aucun pouvoir, mais cela ne signifie en aucune manière qu'en ce qui regarde la vie doctrinale et le comportement des chrétiens, il puisse passer son temps dans l'oisiveté ou se laisser traîner par les dirigeants comme un poids mort. Sa vocation divine lui prescrit de fournir une coopération vivante. C'est dans ce but que les détenteurs de l'autorité lui assurent l'afflux des grâces qui édifient le Corps dans ses dirigeants et dans ses membres.

De nos jours, les orthodoxes orientaux ont parfois mal interprété l'application de ce principe aux décisions doctrinales. Pour eux, l'infaillibilité ne serait garantie que si la communauté ratifie les déclarations des évêques. Elle aurait même le droit de les refuser ([35]). De cette manière, les rôles se

---

([35]) Voir par ex. Metr. Seraphim, *L'Église Orthodoxe*, Trad. J. Marty, Paris 1952, p. 51. Cf. B. Schultze, S.J., *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche*, dans *Ostkirchl. Studien*, 5, 1956, pp. 243-284.

renversent et les maîtres sont contraints d'apprendre la vérité de la bouche de leurs sujets. Le troupeau marche de l'avant et les pasteurs n'ont qu'à emboîter le pas. Au cours de l'histoire, le peuple chrétien, par son sens de la foi, a parfois manifesté des vues plus justes que certains théologiens fort érudits ou même certains évêques. Néanmoins, dans la chrétienté orientale, les pasteurs sont parfaitement conscients de leurs responsabilités. Au concile, par exemple, ils siègent bel et bien comme « juges de la foi » et ils ne sont pas de trempe à se dessaisir de leur autorité.

Si utile que soit une large consultation des fidèles, il appartient au Pape et à l'Épiscopat réuni autour de lui de prononcer le verdict décisif. En règle générale, la définition se trouve efficacement préparée par un échange vital entre les différentes parties de l'organisme ecclésial. Le consentement du corps entier est ainsi pratiquement assuré d'avance, grâce à la sensibilité surnaturelle du peuple chrétien en faveur duquel le magistère a été institué. Ce résultat réconfortant s'est révélé à tous les yeux lors de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception et, de nos jours encore, de l'Assomption de la sainte Vierge ([36]).

Autrefois, « l'opinion publique » dans l'Église portait le nom plus vénérable de « sens de la foi ». Pour fixer les points de doctrine ou déterminer les normes d'action chrétiennes, le témoignage de la communauté dans toute sa largeur s'avère d'une valeur et d'une efficacité incontestables. Mais à l'égard des instances hiérarchiques, son rôle est subordonné et accessoire. Les simples croyants ne sont pas appelés à trancher les controverses d'épassant leurs capacités intellectuelles, ni à promulguer les lois qui régissent la societé religieuse et qui s'appliquent d'ailleurs même aux pasteurs.

Les théologiens, de leur côté, sont chargés d'une mission particulière et irremplaçable. Impossible de ramener leur en-

---

([36]) Cl. DILLENSCHNEIDER, C.SS.R., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du Mystère marial* (Bibl. Mariana Moderni Aevi, 2). Rome 1954, XI-402 p.

seignement à un simple écho de la doctrine officielle. Dans cette hypothèse, des bandes d'enregistrement garantiraient un résultat plus sûr. Les copistes dans le *scriptorium* de nos anciennes abbayes, courbés sur les textes patristiques, ne sont pas des théologiens. Ils déchiffrent les manuscrits et en assurent une transcription littérale: seuls les « docteurs » scrutent le sens des doctrines traditionnelles pour en faire une synthèse systématisée. Les théologiens de profession doivent prendre à leur compte le recherches positives et s'atteler à la besogne d'une réflexion critique. Leur labeur rendra service à la hiérarchie, pour laquelle ils sont des collaborateurs d'élite ([37]).

Il ne leur appartient pas d'imposer leurs sentences mais de fournir à la pensée et à la réflexion de l'Église un témoignage spécifiquement leur. Tout témoin doit être fidèle et résolu à ne point manquer à la vérité; or il s'interpose ici pour la Vérité subsistante qui n'est autre que le Christ dans l'Esprit. Mais s'il n'a rien vu, il ne saurait rien témoigner. En d'autres termes, le théologien doit être à la hauteur de sa tâche et se sensibiliser à l'objet de la révélation, sans quoi il la comprendra de travers. Il bannira aussi bien la vanité que la timidité, l'une et l'autre laissant transparaître un retour sur soi qui n'a rien à voir avec le témoignage. Il travaille, comme l'exprime la mystique Hedwige, pour la joie d'un beau service sans penser à la récompense.

La préoccupation du succès auprès du public, il l'abondonne au Saint-Esprit qui, lui, fera pénétrer la parole éclairante dans l'âme des auditeurs. Il n'hésite pas à communiquer aux autres, avant tout à ses supérieurs, le résultat de ses recherches, tout convaincu qu'il soit de l'imperfection de son oeuvre. Pour enseigner les autres, il apprend d'abord à écouter. Le donné révélé, il l'accepte de la bouche de l'Église et surtout de ses chefs, interprètes l'égitimes des sources. Il s'insère

([37]) Cf. G. Philips, *Autour de la définibilité d'un dogme*, dans *Marianum*, 10, 1948, pp. 81-111.

dans le courant vivant de la Tradition sans se laisser dépersonnaliser, ce qui rendrait nul son apport. Pour être personnelle, sa réflexion n'essaie pas d'inventer mais de faire des découvertes pour enrichir ses frères. D'avance il sait qu'il ne découvrira que des choses fort anciennes. Du trésor de l'Église il tire, comme le père de famille de l'évangile, l'ancien et le nouveau. Chaque fois que le Magistère fait appel à ses travaux, il n'épargnera pas ses peines.

Aucun des facteurs énumérés, le Magistère, le sens de la foi du peuple chrétien, la théologie scientifique, ne saurait manquer à sa vocation propre sans provoquer par le fait-même un grave déséquilibre. Ces trois organes différenciés mais complémentaires doivent travailler en harmonie. Qu'on accorde à la théologie une liberté normale, pour lui éviter la tentation de se cantonner dans un silence aigri ou de répandre sous cape des opinions risquées.

Dans le domaine des lois et des coutumes, le laïcat est plus sensible à la nécessité de saines adaptations. Les laïcs, en effet, sont directement mêlés à la vie extrêment mouvante du monde moderne. Les dispositions nouvelles à propos du jeûne eucharistique répondent à des désirs fréquemment exprimés. Rarement, un changement fut accueilli avec autant d'enthousiasme que l'introduction de la messe du soir. Dans la même direction, un nombre énorme de modifications pourront se réaliser en dehors de toute atmosphère revendicative.

A côté de la hiérarchie, il reste de la place pour l'élément charismatique. La hiérarchie elle-même est une espèce de charisme, d'après l'énumération que fournit saint Paul des dons du Saint-Esprit (1 *Cor.* 12, 8-10 et 28-30; *Eph.* 4, 11-12). Une fois de plus, l'Esprit ne descend pas sur l'Église par deux voies, mais dans une seule et même diffusion, il répand ses grâces, d'après ses propres vues, de manières multiples. L'autorité et le peuple ne sont pas deux adversaires ni deux concurrents: ils forment, sur la base de l'ordre divin, une rayonnante communauté.

Un peuple royal

Etre roi, c'est être libre et régner. Dans le christianisme, être roi n'est pas fonder son propre règne mais promouvoir celui que le Christ a reçu du Père et qui il remettra au Père ([38]). Partager la royauté du Christ, c'est reconnaître sa souveraineté sur nous et sur les autres et contribuer à la faire accepter par tous. Ainsi, libérés de toute forme d'esclavage, nous devenons par la force que lui nous communique, maîtres de nous-mêmes et artisans de la libération promis à l'humanité entière. Voilà comment s'érige le Royaume de Dieu, dans lequel les saints régneront éternellement avec le Christ.

La révélation biblique associe étroitement le sacerdoce et la royauté. Dans l'histoire sainte, une onction sacrée est donnée au prêtres, aux prophètes et aux rois. Le sacerdoce des disciples du Christ se qualifie de « royal » (1 *Pt.* 2, 9). La comparaison avec les princes de ce monde ne sert dans l'évangile qu'à nous montrer comment il ne faut pas s'y prendre: « Les rois des nations leur commandent, et ceux qui exercent l'autorité sur elles se font appeler Bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi; au contraire que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert » (*Lc.* 22, 25-26 et par.).

Dans l'Ancien Testament, c'est Jahvé qui est roi, mais sa puissance n'écrase point l'homme: elle sert à faire droit aux faibles et miséricorde à tous (*Ps.* 72, 1-4). Cette royauté, Dieu la confie d'abord au Roi messianique, son envoyé et fils, Jésus-Christ, et par lui à tous ceux qui se décident à le suivre. Mais de même que Jésus entre dans son Royaume en passant par le mystère de sa passion, ainsi ses disciples traverseront des épreuves avant d'obtenir la gloire qu'il a préparée pour les siens. En d'autres termes, la royauté chrétienne se place dans la

---

([38]) Sur la royauté biblique, of K. L. Schmidt. Art. *Basileus,* dans *Theol. Wört.* I, Stuttgart 1933, pp. 562-595. - R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft und Reich.* Eine biblisch-theologische Studie. Fribourg en Br., 1959. Cf. *Zschr. Miss. Rel. Wiss.,* 44, 1960, pp. 209-213.

perspective eschatologique et elle est de nature spirituelle. Les catégories juridiques de nos sociétés civiles ne sont pas applicables en la matière.

Rien d'étonnant dès lors que l'Écriture n'invoque jamais les prérogatives royales pour caractériser les pouvoirs que la hiérarchie exerce sur la communauté ecclésiale. Ce ne sont pas les évêques et les prêtres, mais les fidèles sans distinction qui se voient attribuer le titre de « rois », parce qu'ils partagent la souveraineté du Christ (*Apoc.* 20, 6; 22, 5). Les Anciens, dit saint Pierre (1 *Pt.* 5, 2-4), doivent paître le troupeau de Dieu, non par contrainte mais de bon gré, selon Dieu; non pour un gain sordide mais avec l'élan du coeur et sans prétention tyrannique. Le peuple qui leur est confié, ils doivent l'éduquer en vue de l'amener à la liberté chrétienne.

La première application de cette royauté spirituelle est la victoire sur le péché. Le péché, en effet, entraîne une servitude dont le pécheur ne saurait s'affranchir. Telle est l'idée principale que les Pères mettent en avant. « Celui qui est roi, écrit S. Hilaire de Poitiers, n'est plus tributaire du péché; il est au contraire un affranchi de Dieu ». Et le pape S. Léon le Grand: « Qu'y a-t-il de plus royal qu'une âme soumise à Dieu qui dirige librement son corps? » [39] Voilà la liberté que le Christ nous destine.

La deuxième application est notre souveraineté sur le monde. Lorsque Dieu eut créé le ciel et la terre, il introduisit l'homme dans la création pour en être le prince universel (*Gen.* 1, 28). Dans son intention c'était une dignité princière sans fardeau ni pénible effort. Mais après la chute, l'homme doit reconquérir sa puissance sur le monde au prix de ses sueurs et de ses larmes (1 *Gen.* 3, 17-19). Son travail sera dûr pour maîtriser la terre et les forces qu'elle renferme, sans jamais se laisser dominer par elles. Les richesses du monde, il devra en

---

[39] S. Hilaire, *In Ps.* 67, 30; *PL.* 9, 465; C. V. 22 (Zingerle), p. 306. S. Leo M. *Serm.* 4, 1; *PL.* 54, 148 s. Autres exemples chez Congar *o.c.*, *Jalons*, p. 315, n. 2.

user et non en devenir le valet ni l'esclave. Ses possessions ne lui sont que prêtées Tout lui appartient, écrit S. Paul, mais lui-même est au Christ et le Christ est à Dieu (1 *Cor.* 3, 22-23). L'intelligence humaine, par sa maîtrise technique sur la nature, achève l'intention créatrice de Dieu, à condition de ne pas sacrifier la liberté humaine à la technique. Si le riche ne veut pas que ses possessions le dévorent, il doit rester capable de s'en dessaisir en vue du bien meilleur; sans quoi le serviteur finira par dominer son maître.

La théologie récente se demande jusqu'à quel point les laïcs peuvent participer au gouvernement et au pouvoir de juridiction de l'Église. La question est légitime mais au fond elle se cantonne dans l'accessoire. Depuis que les détenteurs du pouvoir ont pour mission exclusive de servir, le problème revient à ceci: de quelle manière les fidèles s'acquitteront-ils de leur service royal?

Peuvent-ils, par exemple, prendre une part active au Concile? La théologie fait observer que la juridiction en matière de foi appartient au seul épiscopat en union avec le pontife suprême. Lorsque, dans les anciens synodes, l'empereur et ses officiers font leur apparition c'est pour sauvegarder l'ordre et pour transformer par après les décisions conciliaires en lois d'empire: dans les discussions dogmatiques ils n'ont pas voix au chapitre. Seuls les évêques sont juges de la foi et de la discipline ecclésiastique. De la part des fidèles, ils attendent un témoignage sincère et, pour les problèmes pratiques, une utile documentation afin de mieux adapter les prescriptions aux nécessités d'une vie engagée dans le monde. A cela les fidèles ajouteront, tant pour la doctrine que pour les règles morales, l'appui de leur consentement et de leur zèle pour réaliser l'intuition et la volonté communes. A la hiérarchie, eux ne donnent ni pouvoir ni délégation: c'est du Christ et non des chrétiens que vient l'autorité. La communauté n'est pas condamnée pour autant à une soumission passive. Elle est appelée à faire entrer dans la vie de tous la définition dont l'Esprit garantit, dans le chef de la hiérarchie, l'irréformable vérité.

Dans la société civile on ne peut guère prétendre à un équilibre aussi stable entre l'autorité et le sentiment de l'ensemble des sujets. Trop facilement la société temporelle se laisse entraîner d'un extrême à l'autre, d'une démocratie sans limites à un excès d'autoritarisme. La législation de l'Église est d'une autre nature. Sans être en tous points parfaite, elle est spirituelle, ce qui veut dire inspirée et dirigée par l'Esprit et acceptée avec empressement dans la perspective de la vie éternelle.

Dès lors le chrétien est beaucoup plus libre que le citoyen de la cité terrestre. Il partage une royauté dont il reconnaît volontiers l'origine supérieure et dont il s'efforce de faire partager le bienfait par ses frères. Il coopère à la mission de l'Église qui aspire à une diffusion universelle, mais pas plus que l'Église il n'entretient des vues impérialistes sur un monde à conquérir de force.

Les missions catholiques

Le thème de la conquête du monde par l'Église, pour être largement répandu, n'en est pas moins une manière de parler inexacte. L'oeuvre des missions, à laquelle tous les catholiques son appelés à contribuer, n'est pas une tentative d'annexer des peuples ou de les réduire sous tutelle ecclésiastique. Les pays de mission ne sont pas des colonies pour l'Église européenne.

La comparaison avec l'accroissement des territoires nationaux, si on ne la traite pas avec une extrême circonspection, est fallacieuse. Nous ferons bien, à ce point de vue, de surveiller de près notre vocabulaire (les missionnaires appelés *Conquistadores!*) et de soumettre nos conceptions à une critique sévère. En beaucoup de régions d'outremer les missionnaires sont entrés en même temps que les colonisateurs. Souvent ils ont joui de la protection et de l'aide des puissances métropolitaines et emprunté en partie leurs méthodes paterna-

listes. Au stade initial une certaine association était inévitable et d'ailleurs bienfaisante. Mais les prédicateurs poursuivaient un autre but et leur travail était radicalement différent. Ils étaient venus pour apporter non la civilisation européenne mais l'évangile, même si l'évangélisation s'est avérée un puissant facteur de progrès social et culturel. La décolonisation devenue urgente place les missionnaires en face d'énormes difficultés dès qu'ils essaient de bien marquer la distinction entre la domination politique et l'établissement du Royaume de Dieu. Les troubles de l'émancipation seront pour eux comme pour nous une puissante invitation à purifier nos vues et nos attitudes. Purification pénible sans doute mais infiniment salutaire (40).

Entre temps il reste un principe incontestable: la conversion des infidèles incombe aussi bien à la hiérarchie qu'à la communauté, mais l'activité de celle-ci sera dirigée et réglée par celle-là. Si l'harmonie entre les deux n'est pas réalisée, la fécondité des efforts communs n'est pas garantie (41).

La conception romantique des missions appartient à un passé révolu. Il ne s'agit plus de voyages pittoresques aux pays lointains où de bons sauvages implorent le baptême. Les almanachs de propagande avec leurs récits d'aventure sont responsables de cette bévue qui procure aux âmes simples des émotions faciles mais qui devient blessante pour les plus instruits parmi les païens. Le vrai sens des missions est bien plus sérieux: leur but est l'extension du règne du Christ par la diffusion du message et l'achèvement de la rédemption sous la poussée de l'Esprit-Saint.

La définition la plus répandue des missions étrangères est de facture *canonique* et elle se base avant tout sur les éléments

(40) Al. Diop, *Occident chrétien et Colonialisme culturel*, dans *La Conscience chrétienne et les Nationalismes* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1958). Paris 1959, pp. 222-232.

(41) G. Philips, *Un théologien regarde les missions du Congo*, dans *Bull. Union Miss. du Clergé*, 38, 1958, pp. 167 177; 39, 1959, pp. 33-40. *La signification spécifique des missions*, *Ib.* pp. 101-108.

de structure. Aussi longtemps que les jeunes chrétientés en sont encore à leur première formation, elles restent soumises à la direction de la Congrégation romaine de la Propagande. Leur administration générale dépend directement du Saint Siège ([42]). A un stade intermédiaire le Pape leur accorde des Évêques en attendant que l'institution progressive d'un régime définitif permette à la hiérarchie locale de prendre en mains la pastoration régulière.

Mais il existe aussi une interprétation plus *sociologique* de la notion de mission. Quand on pose la question angoissée si nos pays d'ancienne chrétienté ne sont pas redevenus des pays de missions ([43]), on ne prétend nullement qu'en France ou en Germanie l'Église catholique n'est pas encore pleinement organisée, mais bien qu'au sein de ces nations un nombre considérable d'habitants ne sont plus touchés par le message évangélique. C'est dans le même sens que les religieux prêchent dans nos paroisses « la grande mission ». Notre monde européen largement paganisé a besoin d'une nouvelle évangélisation et de bons catéchuménats n'y sont point de trop. Cependant, dans l'ensemble, nous ne sommes pas confrontés chez nous avec un monde préchrétien mais hélas avec une société post-chrétienne.

Le sens réel et profond du terme « mission » s'établit au niveau *théologique*. L'effort missionnaire est la tâche vitale de l'Église et l'occupation normale et perpétuelle que son Fondateur lui a assignée. Elle est une communauté d'« envoyés ». Chaque représentant de la hiérarchie et chaque membre de l'assemblée doit porter sa part du fardeau. Il existe des missionnaires spécialisés, les pionniers qui franchissent les océans: chaque chrétien néanmoins, où qu'il habite, est enrôlé comme auxiliaire dans la même expédition; sans quoi l'entreprise finira par mourir d'inanition.

([42]) *Code de Droit Canonique*, Can. 1350, 2. Cf. Can. 293, 1.

([43]) H. Godin et Y. Daniel, *La France, pays de mission?* (Rencontres). Paris 1943. - V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*. Salzbourg 1959.

Le but de la mission, d'après la plupart des théoriciens, est la plantation de l'Église sur un terrain encore inculte. Cette vue est exacte et elle est régulièrement rappelée dans les documents pontificaux, mais elle ne dégage pas encore le dernier fondement de l'oeuvre missionnaire.

Les structures ecclésiastiques ne constituent pas un but en soi. Le Père Charles y voyait plus qu'un « moyen ». Elles étaient à ses yeux, « une perfection en devenir », du même genre et de la même espèce que l'essence définitive et eschatologique de l'Église ([44]). Nous sommes plutôt d'avis qu'il y a des différences plus radicales. L'organisation juridique n'est pas destinée comme telle à entrer dans l'éternité, pas plus que l'administration des sacrements ou l'activité du magistère. L'Église terrestre est l'ensemble des moyens destinés, en ce temps du milieu entre l'Ascension et l'avènement du Christ, à la diffusion des réalités chrétiennes. Si dans ce stade terrestre l'Église-institution et l'Église-communauté sont inséparables l'une de l'autre, les deux aspects pourtant ne coïncident pas sans plus. Sur ce point l'ecclésiologie récente est bien d'accord. Même les moyens d'ordre supérieur ne doivent pas se confondre avec la fin. Les structures sont au service de la communauté vivante, née du Père dans un mouvement de charité qui parvient jusqu'à nous par l'incarnation du Fils et l'envoi du Saint-Esprit. L'Esprit nous sanctifie en s'infusant en nous pour nous rallier au Fils et au Père.

L'intention de l'Église n'est pas d'organiser en ce monde des positions fortifiées, ni de s'ériger à côté des nations, ni d'occuper des points stratégiques en vue d'une domination terrestre. Sa royauté est exclusivement faite de gestes de charité, descendant dans l'humain et jusque dans le corporel pour élever l'homme intégral à la liberté spirituelle. L'extension de

---

([44]) J. Masson, S.J., *Fonction missionnaire, fonction d'Église,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 80, 1958, pp. 1042-1061; 81, 1959, pp. 41-49. La citation du P. Charles figure à la p. 1056. Cf. K. Mueller. *"Praedicate Evangelium" als Zentralidee der päpstlichen Missionsenszykiken,* dans *Zschr. Miss. Rel. Wiss.,* 44, 1960, pp. 161-174.

l'Église prend des allures « royales » mais uniquement dans le sens biblique du terme. Pour notre propos il est de souveraine importance de noter que les laïcs y sont pleinement associés. Il y ont leur part active et certains d'entre eux sont appelés à s'engager comme missionnaires laïcs professionnels au service des chrétientés naissantes.

Rien de plus sympathique à nos paroissiens que l'oeuvre des missions en terre païenne. Au contraire, le contact avec les chrétiens non-catholiques, protestants et orthodoxes, les effarouche plutôt: toute rencontre ravive le souvenir des querelles familiales, des discussions et des séparations. De nos jours nous nous approchons du problème des chrétiens dissidents avec des vues et des sentiments modifiés. Une meilleure connaissance de l'histoire nous permet une plus grande objectivité. L'atmosphère s'est faite plus sereine. Il nous paraît injuste de traiter avec une égale rigueur les révoltés qui ont déchiré la robe sans couture et leurs enfants qui de bonne foi ont accepté de leurs éducateurs le christianisme diminué de la Réforme ou de l'Orthodoxie orientale.

La distinction théologique entre les thèses erronées et les hommes généralement sincères qui les professent, est devenue courante. Bien plus, nous sommes loin de méconnaître les énormes richesses positives que les dissidents n'ont pas abandonnées en quittant la maison paternelle. Les restes de l'héritage catholique chez eux sont considérables. Les protestants reconnaissent Jésus Christ comme Fils de Dieu et Sauveur. Les Orthodoxes célèbrent le sacrifice eucharistique et vénèrent avec ferveur la Mère de Dieu. Au fond de tous ces éléments se cache un rappel dynamique et continu au rétablissement d'une union parfaite, répondant à la prière suprême du Sauveur.

Enfin, pour applanir les voies d'accès psychologiques, nous reconnaîtrons humblement nos fautes personnelles. Pas plus que nos pères, nous n'avons toujours vécu en parfaits catholiques. Leur sainteté comme la nôtre a connu des éclipses et des faiblesses. Il arrive encore qu'un frère nous quitte dans la con-

viction de se rapprocher du Christ en s'écartant du catholicisme. Cela nous donne à réfléchir et dans tous les cas, cela nous avertit de la nécessité d'une charité plus opérante et plus universelle. Si nous humilions ceux qui se trompent et si nous essayons de rétablir notre empire sur eux, nous laissons transparaître en notre propre chef une fausse conception du règne du Christ. Triompher de la confusion des autres est une preuve d'égoïsme.

Le problème des contacts est devenu urgent à la suite des mélanges de populations qui ont multiplié nos rencontres avec les protestants, les orthodoxes et les catholiques non-pratiquants. Ces relations sont-elles vraiment humaines et chrétiennes? La question ne peut laisser le laïc indifférent. Encore moins peut-il se montrer méfiant ou hostile à l'égard des mouvements d'union au sein des confessions non-romaines ([45]). Une déclaration du Saint Office en date du 20 décembre 1949, à propos des tendances oecuméniques, admet ouvertement que le Saint Esprit est à l'oeuvre partout où se découvrent des efforts sincères, même s'ils ne sont pas encore entièrement purifiés de toute faiblesse ou méprise humaine.

A ceux qui en toute honnêteté s'appellent chrétiens, nous ne pouvons nous présenter en conquérants hautains mais en frères compréhensifs qui préfèrent le geste d'une générosité royale au dur instinct d'autodéfense. Avec saint Augustin ([46]) nous demandons au Seigneur non de partager l'héritage entre eux et nous, mais de nous mettre tous en possession d'un bien indivisé.

L'intellectuel catholique ne peut plus aujourd'hui se soustraire à cette problématique sous prétexte de prévenir un fâcheux indifférentisme. Il se laisserait entraîner à une autre

---

([45]) G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*. Louvain 1955. 260 p. - M. VILLAIN, *Introduction à l'Oecuménisme*. (Eglise Vivante). Tournai-Paris 1958, 260 p.

([46]) S. AUGUSTIN, *Serm. Guelf*. 32, n. 12, dans G. MORIN, *Sermones post Maurinos reperti*, Rome 1930 p. 575.

indifférence, tout aussi néfaste, s'il refusait de s'intéresser au problème de conscience que nous pose la désunion des chrétiens.

Le Peuple de Dieu, sacerdotal, prophétique et royal, dans son ensemble, est chargé d'une mission universelle. Il compte parmi ses membres, à côté des clercs et des religieux, une élite de mieux doués pour le service de l'Église et de la paroisse, pour la science religieuse et morale, hommes et femmes qui restent d'authentiques laïcs. Il compte aussi des témoins, prédicateurs et apôtres au sens large, en premier lieu les parents et les éducateurs. Avec leurs prêtres, les laïcs entourent l'autel et c'est de là qu'ils sont envoyés au monde moderne pour le reconduire à la vie, à la vérité et à la liberté royale.

P. Emilio Sauras, O.P.
Socio Ordinario de la Pontificia Academia Teologica Romana

LA GRACIA Y EL CARACTER SACRAMENTAL BASE DE LA TEOLOGIA DEL LAICADO

Orientaciones del Magisterio

INTRODUCCION

Las relaciones del hombre con Dios pudieron ser solamente directas y personales. Hubiera bastado para ello una determinación divina en este sentido. Pero quiso el Señor, sin embargo, que estas relaciones se establecieran y se desarrollaran con la intervención de una sociedad religiosa y que por ello tuvieran en su inicio y en su desarrollo, además, un carácter social. Nuestra unión con Dios depende, en parte, de los otros; y nuestra personal vida divina, además de depender en parte de los otros, revierte a ellos y les es también beneficiosa.

La intervención en lo nuestro y el beneficio obtenido con lo nuestro no se refiere sólo a los otros *como individuos*. También se refiere a ellos *como colectividad organizada, o como sociedad*. Dios determinó que viviéramos en sociedad religiosa y quiso que esta sociedad religiosa fuera el medio por el que llegáramos a El y por el que El llegara a nosotros. Estamos hablando de la necesidad de nuestra incorporación a la Iglesia.

El carácter social de nuestra religiosidad a que venimos aludiendo, no se refiere sólo al contenido exterior y visible de nuestra vida religiosa: administración sacramental, vida ritual,

profesión externa de fe, vida de sumisión a la jerarquía. Alcanza también a su contenido íntimo e invisible: a la vida de gracia, a la incorporación vital de cada uno a Cristo cabeza, y a los miembros qu le están ya unidos, a la solidaridad con el hombre pecador y con el hombre redimido.

Es útil recordar el carácter social de nuestra vida religiosa, exterior e íntima, para así poder introducirnos en una teología del laicado auténtica. El laico, como tal, no es un individuo o una persona aislada; es un individuo o una persona referida a los demás y perteneciente a un estamento determinado de la sociedad eclesial. El laicado es una parte esencial de la Iglesia fundada por Jesucristo; y los que pertenecen a él, lograron pertenecer porque recibieron determinados elementos, consagrantes unos y santificantes otros, todos ellos divinos, todos ellos sobrenaturales y todos ellos sociales.

En la Iglesia-sociedad hay elemento rector y elemento regido. Quien quiera encontrar explicación teológica a cualquiera de los dos estamentos ecclesiásticos, tendrá que acudir a los factores sociales a que estamos aludiendo. Estos factores, en definitiva, se reducen a dos: uno que santifica, dando a la santidad un valor social, además de personal; y otro que consagra, dando valor social también a la consagración. Nos estamos refiriendo a la gracia que nos incorpora a Cristo y a los cristianos, constituyendo la parte viva del cuerpo místico, y al carácter sacramental.

En este estudio no vamos a hablar del elemento rector. Nuestra atención se centrará sólo en el regido, en el que llamamos *laicado*. Elemento regido que no es masa, sino pueblo. Será oportuno recordar aquí la distinción que Pío XII hacía entre pueblo y masa, refiriéndose a la sociedad civil. « El pueblo vive y se mueve por su propia vida, la masa de por sí es inerte y no puede ser movida sino desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales, en su proprio puesto y según su propio modo, es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias convicciones. Por lo contra-

rio,, la masa espera el impulso del exterior » ([1]). El laicado en la Iglesia es *pueblo* y no *masa*; hay en él elementos vitales y activos que le dan personalidad. Son elementos distintos, inferiores y supeditados a los que posee el rectorado o la clerecía; pero, en fin de cuentas, se trata de elementos activos que dan personalidad.

De hecho, los fieles siempre han desempeñado en la Iglesia funciones activas, aunque su actividad no siempre haya sido igualmente intensa. Pío XI recuerda que la actividad eclesial del seglar « nació junto con la Iglesia » ([2]), como el seglar mismo. Este es un elemento esencial, sin el que no hay Iglesia, y se hace tal precisamente con determinandos dones sobrenaturales que le dan ser sagrado y le capacitan para actuar en sagrado.

De hecho, en la primera Iglesia, en la iglesia apostólica de Jerusalén, participaban activamente los seglares en la oración y en la fracción del pan ([3]), que vale tanto como decir en la vida espiritual y en el sacrificio litúrgico. No les fué ajeno el problema más grave y diríamos que más « jerarquico », planteado entonces a la Iglesia y resuelto por la « jerarquía » en el Concilio de Jerusalén. Intervinieron en el problema doctrinal y moral de las relaciones que hay entre la ley y el evangelio, haciendo ambiente a la solución, siendo informados del problema y siendo llamados para ajudar en la ejecución de las decisiones conciliares ([4]). La jerarquía es la que nombra los ministros, pero no los nombró sin la información prestada y presentada por el laicado. Nos referimos ahora a la elección de los siete diáconos. Los fieles eligen y los Apóstoles instituyen a los designados ([5]).

Las iglesias apostólicas fundadas por San Pablo imitan

---

(1) *Radiomensaje* de Navidad, 1944.
(2) *Carta a los Obispos argentinos,* 4 febrero 1931
(3) *Hechos,* 2, 42.
(4) *Hechos,* 15, passi.
(5) *Hechos,* 6, 2.

el ejemplo de la iglesia madre de Jesuralén. El Apóstol habla de sus colaboradores y de sus colaboradoras [6]. En realidad, los Hechos y las Epístolas nos informam de la labor que los seglares desarrollaban preparando el terreno a las misiones de Pablo, organizándolas también y llevando el peso de las empresas cristianas de caridad en favor de los necesitados.

La teología justifica esta intervención laical en las empresas de la Iglesia. Reconoce en el laico la dignidad de pueblo y no el anonimato amorfo de masa; el laico está en posesión de dones divinos que le dan relieve y personalidad. De estos dones hablaremos en las páginas siguentes. Son dones suyos, peculiares, personales. Unos le santifican; otros le consagran para ejercer funciones activas de culto y de apostolado. Le santifica la gracia; le capacitan para ejercer funciones activas en la Iglesia los caracteres sacramentales. Aún hay otros elementos, a los que no nos referimos en este trabajo, y que pueden darse y se dan también en los laicos, aunque no sean exclusivos suyos: nos refirimos a los carismas y a las gracias « gratis datae ». Sobre ellas, sin embargo, no se puede basar una teología del laicado, porque se trata de dones que no son específicos de los seglares. Hay gracias que sí son de ellos solos y para ellos; y hay caracteres sacramentales que, aunque los posea también la jerarquía, han sido en ella superados por caracteres mayores. Y el ejercicio del poder que confieren queda en exclusiva para los laicos, o para los clérigos en función de laicos. Nos referimos a los caracteres del bautismo y de la confirmación.

Había ya intervención laical en las iglesias primitivas. Pío XI dice que ésta es inherente a la Iglesia misma; la teología habla de los elementos sobrenaturales y divinos que la justifican. Por eso no es extraño que haya existido siempre, a través de los veinte siglos de historia. Nunca han faltado santos seglares; santos de todos los estados y de todas las pro-

---

(6) *Filipenses*, 4, 3.

fesiones: casados y solteros, hombres y mujeres, chicos y grandes. Esto quiere decir que la gracia obró en ellos, y que ellos hicieron mucho con la gracia. También han existido siempre los colaboradores de la jerarquía en las funciones y en los quehaceres específicamente eclesiales, lo que quiere decir que nunca faltó en los fieles la conciencia de ser parte activa, llamada a intervenir en las empresas salvadoras que lleva a cabo la Iglesia.

Pero aunque nunca faltó esta conciencia, hoy se advierte un despertar muy acusado de la misma. No lo dicen sólo los fieles; lo confiesa también la jerarquía. Y no es extraño oir hablar al Papa y a los Obispos de que los seglares han adquirido la « mayoría de edad », y de que la hora presente es « la hora del seglar ». De este despertar de la consciencia de los laicos, en virtud del cual llegan a sentirse más íntimamente partes esenciales de la Iglesia, cabe esperar mucho bien, siempre y cuando no se desborde para penetrar por terrenos que están vedados al laicado. El peligro de los excesos existe siempre. Existe el peligro de un laicado que pisa el terreno a la jerarquía; come existe el peligro también de una clerecía que niega al laicado todo papel activo en la Iglesia. De ahí la necesidad de ajustar bien el actual despertar de la conciencia laical a los cánones de la teología. El laico es iglesia; lo de la Iglesia le pertenece; los intereses eclesiales son suyos también. Pero nunca intervendrá en ellos como clérigo. Qué es lo clerical y qué es lo laical, es lo que hace falta determinar. Y lo que vamos a hacer en las páginas que siguen. Pero antes, para guía del lector, le presentaremos el esquema de conjunto:

1) *La double capacitación « sagrada » de los laicos*. Prescindiendo de lo que pueden dar de sí los carismas y las gracias « gratis datae », pararemos la atención en lo que dan la « gracia santificante » y el « carácter sacramental ».

2) *La capacitación « sagrada santificadora »*. Procede de la gracia que santifica, gracia en la que se aprecia mucho de común con la de los clérigos, pero en la que hay alguna

nota peculiar para los seglares. Por eso hay base para hablar de una « espiritualidad seglar ».

3) *La capacitación « sagrada que consagra para el culto »*, y la aportación laical, por lo tanto, a la liturgia en general y al sacrificio eucarístico en particular.

4) *La capacitación « sagrada que consagra para el apostolado »*. Y la aportación seglar, por lo tanto, en las empresas apostólicas.

I

La double capacitación sagrada de los laicos

Hemos dicho ya que prescindimos en este trabajo de dos clases de principios activos sobrenaturales, de los carismas y de las gracias « gratis datae », porque ni unos ni otras son dones « específicos » o característicos de ninguno de los dos grupos constitutivos de la Iglesia. Puede tenerlos el rector y puede tenerlos también el dirigido. No se trata de dones propiamente laicales ni de dones propriamente clericales.

Por ello pararemos solamente la atención en la gracia « gratum faciens » y en el carácter sacramental. La gracia « gratum faciens » tiene muchas manifestaciones. A su tiempo recordaremos que, aunque no sea susceptible de dividirse en especies ontológicas, se divide de hecho en especies morales. Alguna de estas especies puede ser propia de los laicos. Como también pude ser propio de los laicos alguno de los caracteres sacramentales. El del bautismo y el de la confirmación, por ejemplo, que, aunque los tengan también los clérigos, no los tienen como clérigos. Antes bien, por tenerlos, son ellos laicos también.

La gracia « gratum faciens » es un hábito entitativo, participación de la naturaleza de Dios (7). Como hábito enti-

(7) *Sum. Theol.*, 1-2, q. 110 a. 2, 2um.; a. 3, 3um.; a. 4.

tativo da *un ser;* como participación de la naturaleza, es *un principio radical de obrar,* porque eso es la naturaleza: la esencia o el ser de las cosas, capacitado radicalmente para actuar ([8]). Esto hace que alrededor de la gracia en cuestión giren otros datos y otros dones que no se pueden ignorar, y que de una manera u otra, hay que reducirlos a ella.

Porque es un ser nuevo, ser divino añadido al natural que poseemos, *presupone* las gracias dispositivas, que disponen al hombre para recibirlo. Y porque este ser tiene características de naturaleza o de principio radical de obrar, *presupone* las gracias acatuales, sin las que el obrar es imposible.

A lo que se presupone hay que añadir lo que *dimana.* De este hábito entitativo y de esta naturaleza divina participada dimanan las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que son los hábitos formalmente operativos, con los que actúa y obra la gracia de que hablamos. Hemos dicho que es un ser, un hábito entitativo recibido en el alma; y como del alma dimanan y fluyen las potencias, así de la gracia nacen los principios operativos sobrenaturales que acabamos de nombrar ([9]).

Por último, a lo que se presupone y a lo que dimana hay que añadir aquello *en lo que se explicita.* La gracia « gratum faciens » es el principio sobrenatural que explica la misión trinitaria del Espíritu Santo ([10]), su presencia en el alma justa y la presencia de la Trinidad. Esta presencia trinitaria se efectúa mediante el conocimiento y el amor actuales o habituales que proceden de la gracia a través de la fe y de la caridad ([11]).

La gracia es, presupone o alcanza todo lo que acabamos de recordar. Todo esto entra en la mecánica de la espiritualidad: mociones actuales, hábito entitativo o ser, hábitos ope-

---

(8) *Sum. Theol.,* 3, q. 2, a. 1.
(9) *Sum. Theol.,* 1-2, q. 110, a. 4, 1um.; 3, q. 7, a. 2.
(10) *Sum. Theol.,* 1, p. 43, a. 3.
(11) *Sum. Theol.,* 1, q. 43, a. 3; PIO XII, *Encíclica "Mistici Corporis".*

rativos o virtudes, presencia trinitaria. Si se logra dar con alguna gracia peculiar y propria del laicado, bien sea habitual, bien sea actual, a la que de alguna manera responderá otra habitual, habremos dado con una base auténtica de espiritualidad seglar. En el apartado siguiente veremos que sucede así.

La gracia de que venimos hablando, es santificante de por sí y formalmente. El carácter sacramental, en cambio, no es un principio formalmente santificador, aunque ponga exigencias morales de santidad en quien lo posee. De suyo no santifica, sino que consagra y capacita para determinados actos de culto y de apostolado. En el carácter se encuentra al segundo principio discriminador del laico, como veremos, y en él se encontrará también el segundo principio para la elaboración de la teología del laicado.

El carácter sacramental en su contextura ontológica es una « cualidad » activa, una potencia. Una potencia « sagrada » ([12]). En su ser religioso resulta un principio discriminador y consagrador. El carácter es un distintivo que discrimina. En el caso presente discrimina o distingue al cristiano del que no lo es. Naturalmente, el cristiano se distingue del que no lo es por algo cristianador o religoso o sagrador ([13]).

Pero, además, y por lo mismo, es un principio deputador. Quien lo posee no sólo se distingue de los no cristianos; se distingue por una *dedicación especial al culto*. El carácter es una cualidad sagrada, una « potestas sacra », que capacita y destina para el culto ([14]). Si recordamos que todo el culto de la religión cristiana deriva dal acto cultual por excelencia que es el sacrificio ofrecido en la cruz por nuestro pontífice Cristo ([15]), y que el sacrificio que hoy perpetúa el de la cruz es el eucarístico, en el que Cristo se inmola incruentamente

---

([12]) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, a. 2.
([13]) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, aa. 1-2,
([14]) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, a 2.
([14]) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, aa. 3-6.
([15]) Ib.

sobre el altar [16], tendremos que concluir que el carácter sacramental, todo carácter sacramental, capacita para realizar algún acto de culto en el sacrificio cristiano.

Por eso no extrañará esta conclusión, a la que llega lógicamente santo Tomás: todo carácter, cualquiera que sea, y no sólo el del orden, es una participación del sacerdocio de Cristo [17]. El sacerdocio es el poder religioso ligado esencialmente con el sacrificio. San Pablo lo recuerda cuando dice que Dios elige al sacerdote « de entre los hombres, en favor de los hombres, para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios » [18]. Y al estar ordenado todo carácter a la ofrenda del sacrificio, tendrá que ser necesariamente una « potestas sacra sacerdotalis ». Si el carácter sacramental, por definición es un poder cultual sacrificial, tendrá que ser ciertamente un poder sacerdotal.

Pero en el esquema que dimos más arriba, hablábamos de dos poderes consagradores o de dos poderes sagrados, uno que consagra para el culto y otro que consagra para el apostolado. De dos clases de caracteres, por lo tanto. Santo Tomás nos dio la case para la *unificación* de los dos, acudiendo a la verdad dogmática de que el sacrificio cristiano tiene como víctima inmolada y ofrecida al propio Cristo. Un poder cultual sobre tal sacrificio será un poder sobre el Cristo real. Y como quiera que el Cristo real es la cabeza del Cristo místico, quien posea poder sobre El, poseerá poder sobre el cuerpo que le está vitalmente incorporado. « El sacerdote ejerce dos funciones, una sobre el cuerpo real de Cristo, y otra sobre el cuerpo místico. La segunda función depende de la primera » [19]. Con ello queda explicado el aspecto del poder « apostólico » y la incardinación de éste al poder « cultural ».

---

(16) *Sum. Theol.*, 3, q. 79, a. 1.
(17) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, a. 3.
(18) *Hebreos*, 5, 3.
(19) *Sum. Theol.*, Supl. q. 36, a. 2, 1um.

El poder sagrado apostólico sigue dos direcciones, correspondientes a las dos necesidades que tiene que cubrir. Una doctrinal y otra vital. El hombre necesita el alimento de la doctrina y el alimento de la gracia. La doctrina, que le señala la meta; y la gracia, con la que la alcanza. Las dos cosas le llegan por el sacerdote. En un grado mayor o menor, todo poder sacerdotal tendrá estas dos manifestaciones apostólicas; como en un grado mayor o menor, todo poder sacerdotal tiene también la manifestación cultual sobre el sacrificio, o sobre el cuerpo real del Señor, del que se deriva el poder sobre el cuerpo místico, o el poder de apostolado.

Hemos hecho mención ya de tres poderes sagrados: el cultual, con referencia al sacrificio, y que capacita al laicado para ofrecerlo; el apostólico-doctrinal, con referencia a la eseñanza; y el apostólico-santificador, con referencia a los intereses santificadores que la Iglesia lleva entre manos. Veremos que los tres están en los seglares, que los tres son poderes sacramentales, porque son efectos de los sacramentos, y que entre los tres hacen que todo cristiano, también el simple fiel, reproduzca en sí la triple semblanza de Cristo liturgo, rey y profeta. Reproduce la de Cristo liturgo, por su poder cultual; la de Cristo profeta, por su poder docente; la de Cristo rey, por su poder santificador. Semblanza reproducida también, y con mayor abundamiento, en el elemento rector de la sociedad religiosa, mediante los tres poderes « jerárquicos »; a los que veremos luego que se supeditan los tres poderes « laicales » de que venimos hablando.

El magisterio se ha hecho eco de cuanto venimos diciendo sobre los poderes sagrados conferidos a los laicos mediante la infusión de los caracteres sacramentales. Refiriéndose al del bautismo, dice Pío XII que « por el carácter que se imprime en sus almas son destinados al culto divino, participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodato a su condición » [20]. Y en este mismo carácter y en el de la confirma-

---

(20) *Enciclica " Mystici Corporis ".*

ción encuentra Pío XI la base sacramentaria de la Acción Catolica ([21]), que es acción apostólica en las dos direcciones anteriormente señaladas.

Concluyendo este apartado, podemos afirmar que la teología del seglar tiene dos bases sacramentales: la primera es una base santificante, la gracia. La segunda, el carácter, no santifica. Por sí sólo no es más que un poder cultual y apostólico. Pero aunque no santifique por sí, pone exigencias morales de santidad en quien lo posee y lo utiliza: primero, por lo que es, que ya dijimos que era una participación del poder sacerdotal de Cristo; y segundo, por las cosas a que se refiere, que son santas. La gracia nos permitirá hablar de una « espiritualidad seglar »; el carácter, de una « intervención seglar en el culto y en el apostolado ».

II

La santidad del laico y la espiritualidad seglar

Hay dos conceptos distintos del laicado. Uno es el de la Escritura, de la teología y del derecho; otro el de las Decretales. Los dos son verdaderos y vamos a utilizarlos los dos.

El primero presenta al laico como una persona « *consagrada* con una consagración común o popular ». Esta consagración la dan los caracteres del bautismo y de la confirmación, que son elementos consagradores conferidos a todos los fieles. El segundo presenta al laico como una persona « *metida en quehaceres terrenos* ».

La Escritura, la teología y el derecho hablan del laico come de persona consagrada con una consagración común y popular. La Escritura no utiliza nunca el término λαίκος, pero usa el de λαὸς, del que se deriva. Es clásico el texto de

21) *Carta al Patriarca de Lisboa*, 10 noviembre 1933.

San Pedro: « Vosotros que en un tiempo no erais pueblo (λαὸς) , ahora sois puebli de Dios » [22]. El pueblo que no eran y que luego fueron, es un « linaje escogido, sacerdocio real, nación santa » [23]. El laico, por lo tanto, será el que posee aquello de lo que surge la discriminación aludida en estas palabras. San Pedro enfrenta dos colectividades: una consagrada, la que es « λαος », y otra no consagrada, la colectividad que no es de Dios, la de los gentiles. Por aquí se ve que la razón de ser del laico es una razón *discriminadora* y una razón *comunitaria*. Discriminadora de los no consagrados, de los no cristianos; y comunitaria entre los cristianos. Repetimos que el laico de la Bblia es el consagrado con una consagración común o popular.

Este es también el laico de la teología. Santo Tomás acepta esta descripción del pseudo-Dionisio: « Hay quienes ejercen funciones *jerárquicas* y quienes las reciben. Esto últimos son los laicos » [24]. El laico no es el dedicado a menesteres terrenos, sino el que no es jerarca, y sí pueblo. El que no está en posesión del poder jerárquico, aunque esté en posesión de poder popular o común, del poder consistente en los dos primeros caracteres, de los que, utilizando también textos del Angélico, hablábamos en el apartado anterior.

Y este es el laico del derecho. « Por institución de Cristo es el orden el que en la Iglesia distingue a los laicos de los clérigos » [25]. El laico vuelve a ser el que no posee poder rector o poder jerárquico, aunque pueda poseer otros poderes. El mismo derecho le reconoce muchos. Y en el canon que acabamos de citar se admiten en el laico los poderes comunes procedentes de los sacramentos que causan carácter antes del orden. El laico, pues, es el consagrado con consagración común o popular.

---

(22) *I de San Pedro,* 2, 10.
(23) Ib., 9.
(24) *IV Sent.,* d. 23, q. 2, a. 1.
(25) *Código de Derecho Caónico,* can. 948.

El concepto que de él nos dan las Decretales varía. El capítulo « duo sunt genera christianorum » dice así « Hay dos clases de cristianos. Una, la de los que están dedicados al servicio divino, a la oración y a la contemplación. Estos deben abstenerse del estrépito de las cosas terrenas. Son los clérigos... Otra, la de los laicos; « λαος » quiere decir pueblo. A los laicos les es lícito poseer cosas temporales... Se pueden casar, pueden cultivar la tierra, intervenir en los juicios... » ([26]). Aquí el laico ya no es el que tiene una consagración común, sino el que se dedica a los menesteres terrenales, el profesional de las cosas de aquí. El *profesional cristiano,* desde luego, porque las Decretales hablan de dos clases de cristianos. Este concepto supone cuanto hemos visto en la Escritura, en la teología y en el derecho; supone la constitución del cristiano, constitución que se obtiene por una consagración. Pero añade la dedicación a las cosas de la tierra.

Este detalle de las Decretales es importante, sobre todo para determinar lo referente a la espiritualidad seglar. Pío XII dijo que la « consecratio mundi » era obra de los seglares. El seglar se santifica metido en lo mundano y santificando la profesión terrenal.

¿Hay una espiritualidad laical? Y si la hay, ¿en qué consiste? Con frecuencia se toma ocasión de estas dos preguntas para divagar sobre cosas poco afines al tema en cuestión. Tenemos acotadas algunas respuestas divagantes, que luego citaremos. Ha llegado a llamarse espiritualidad seglar a cosas peregrinas.

A nuestro parecer la existencia de una espiritualidad seglar es cierta. Hay elementos suficientes que la justifican. Nos referimos a una espiritualidad cristiana, teológica, sobrenatural. A la espiritualidad basada en la vida de la gracia. Porque es espiritulidad también el cultivo de otros valores del espíritu que no son teológicos ni sobrenaturales, como la

---

(26) *Decret.* II, caus. XII, q. 1, caj. IV.

ciencia, el arte, la ética. Cuando decimos que hay una espiritualidad seglar, nos referimos a la basada en la gracia divina y consistente en el desarrollo de la misma.

Esta espiritualidad seglar se ha dicho, en ocasiones, que consiste en la vida de los seglares dedicada al apostolado de la Acción Católica; otras, en el apostolado del propio ambiente. Es claro que el apostolado puede hacerse al dictado de la caridad, pero que él, en sì mismo, non es gracia que santifica. — También se ha dicho que la espiritualidad seglar consiste en salvaguardar los valores humanos y la personalidad del hombre. Pero esto o es cosa natural, y no es espiritualidad cristiana; o es una sublimación de lo natural por la gracia, y lo tienen los seglares y los clérigos. Porque el clérigo salva y sobrenaturaliza también los valores humanos y tien, o debe tener, acusada personalidad. Clérigo sin personalidad y sin valores humanos, es clérigo con deficiencias de volumen. — Y se ha dicho, por fin, que la espiritualidad seglar se caracteriza por una valoración especial de la virtud de la justicia y de sus obras. Las virtudes morales pertenecen a los clérigos igual que a los seglares. Por eso no es este el camino por el que se dará con la espiritualidad que se busca.

La espiritualidad cristiana auténtica la constituyen los elementos siguientes. En primer lugar, un sujeto que posee el ser o la vida espiritual en cuestión. Este sujeto no es el alma sola, sino el hombre completo. En segundo lugar, un elemento sobrenatural, vivido por este sujeto. Es Dios uno y trino, que se hace presente en el hombre. En tercer lugar, un medio a través del cual llega hasta nosotros el elemento sobrenatural que hemos de vivir. Este elemento, en la providencia actual, es Cristo. El hombre, antes de caer, no necesitaba de redentor para vivir la vida divina; después sí lo necesitó. En cuarto lugar, los medios formales por los que se hace presente la Trinidad en el hombre, la gracia habitual, las virtudes infucas y los dones del Espìritu Santo. En quinto lugar, la gracia actual, con la que las gracias habituales acabadas de enumerar pasan del estado de ser al estado de actividad.

Los tres elementos primeros son invariables. El cuarto y el quinto admiten mucha variedad. Esta variedad es precisamente la que justifica la diversidad de las espiritualidades. Hemos de advertir que la gracia habitual considerada en su ser ontológico es *una,* con unidad específica átoma. Es esta una doctrina tomista que aquí damos por supuesta y que se basa en sólidas razones. A pesar de lo cual, la multiplicidad de espiritualidades, fundada en la diversidad específica de gracias, es un hecho. La unidad ontológica de especie en la gracia santificante no es obstáculo para la diversidad de especies morales, en las que se puede dividir, como la unidad ontológica de la especie humana no es obstáculo tampoco para la diversidad de especies morales entre los hombres.

Hay especies morales de gracias. La diversidad de especie moral puede proceder de muchas causas: su origen, sacramento diverso; su fin, función distinta que ha de desempeñar en cada caso; la influencia de las gracias actuales, que al actualizar a la habitual, individualizan y concretan lo que ella tiene en sí de indeteerminado y de virtual, etc. De algo de esto hablaremos luego.

I si hay especies de gracia, preciso será concluir que hay especies de espiritualidad. Se ha dicho, al enumerar los cinco puntos básicos de la espiritualidad cristiana, que la gracia habitual es el elemento formal de la misma. Si se pone diversidad de especies en este elemento formal, será ncesario poner también diversidad de especies en la espiritualidad que de él procede.

Con ello queda abierta la puerta a la afirmación y a la explicación de la espiritualidad seglar. Es un hecho que la santidad está extendida también entre los seglares, y que los seglares pueden alcanzar y alcanzan frecuentemente en este aspecto una jerarquía superior a la de los clérigos. Hay sacristanes tan santos y más santos que los sacerdotes, y porteros má santos que los obispos. La santidad seglar se da en todos los estados y profesiones: casados y solteros, trabajadores manuales y dedicados a profesiones liberales. Si se habla « del

crescimiento interior de la fe y de la vida sobrenatural, de la pureza del corazón y del amor de Dios que la gracia obra en lo más íntimo de las almas, es demasiado claro que todos, sin distinción, tienen los mismos derechos y los mismos privilegios, sean sacerdotes o laicos, gente humilde o gente de posición » ([27]).

¿La santidad de los seglares, cuya perfección puede ser y es tan grande como la de los sacerdotes, es igual que la de éstos, o presenta características especiales? ¿La gracia con la que se santifican, es de la misma naturaleza que la gracia con la que se santifican los sacerdotes? Esta es la cuestión. Si la respuesta es afirmativa, no podremos hablar de una espiritualidad seglar. Pero si es negativa, y la gracia se diferencia, la espiritualidad seglar encontrará fácil acceso a la teología.

La diferencia en cuestión se da. Ya hemos recordado más arriba que hay dos clases de diferenciación, una ontológica y otra moral. La primera no se da en la gracia santificante, según la buena ortodoxia tomista. La segunda, sí. La gracia que los seglares tienen como seglares, o como laicos, por la que y con la que se hacen laicos, es de distinta especie moral que la gracia santificante que los sacerdotes tienen como sacerdotes, con la que y por la que se hacen precisamente tales. Aparte, como es natural, de la gracia que unos y otros tienen como simples fieles que son.

La explicación del fenómeno al que venimos aludiendo se basa en la existencia de una gracia sacramental, especialmente destinada a los seglares, y de otras gracias actuales con las que la gracia santificante se aplica a las diversas profesiones mundanas en las que el hombre cristiano debe vivir.

Pío XII dijo que la « consecratio mundi » es obra del seglar ([28]). La santidad de los seglares santifica al mundo, no con un influjo santificador que viene de fuera, sino con un

---

([27]) *Discurso a los obreros belgas,* 11 septiembre 1949.
([28]) *Exhortación al II Congreso Mundial del Apostolado seglar,* 5 octubre 1957.

influjo santificador que actúa desde dentro. *Desde fuera* santifican al mundo los sacerdotes, de dos maneras: orienténdolo y diciéndole lo que tiene que hacer. Y administrándole y y comunicándole la gracia con la que se santificará. Pero el sacerdote no penetra en el mundo, y la gracia sacerdotal tampoco. El sacerdote *no debe ser mundo;* su gracia sacerdotal no es para hacerlo un casado santo o un médico santo o un profesional cualquiera santo. Pero hay otra manera de santificar: la que santifica *desde dentro.* Esta la realiza el seglar, metido por profesión y por deber en las cosas mundanas, que ha recibido precisamente la gracia con la que hará cristianas estas cosas.

Se ha hablado de una espiritualidad de encarnación y de una espiritualidad de segregación; de una espiritualidad que huye de las cosas del mundo y de otra que penetra en ellas. Pero esta segunda, que se recomienda a seglares y a sacerdotes, es distinta en unos y en otros. El sacerdote, repetimos, influye en el mundo *sin ser mundo él;* el seglar debe *influir siéndo él mismo mundo.*

El mundo es la carne, la vida carnal y el placer carnal. Todo esto es pecaminoso para el sacerdote, a cuyo sacerdocio va inherente el voto de castidad. Todo esto puede ser una función naturalmente buena en el casado, cuyo matrimonio no alcanza la categoría de sacramento, como sucede en los paganos. Y todo esto puede ser *acto de virtud* en quien lo hace valorándolo con la gracia del sacramento del matrimonio, propia de los seglares, y que pueden tener también algunos sacerdotes, aunque no precisamente por ser sacerdotes, sino al margen de su sacerdocio, come sucede con los de algunos ritos orientales, a cuya ordenación sacerdotal no va anejo el voto de castidad.

El mundo son también las ocupaciones mundanas, laborales, liberales y profesionales en general. El sacerdote no es un juez, ni un abogado, ni un médico. No debe ser ninguna

de estas cosas, aunque puede influir en todas ellas desde fuera, como decíamos antes. El seglar, sí, es esto. Y para serlo cristianamente, y para santificar la vida mundana de estas profesiones, recibe las gracias actuales específicas que aplican la gracia santificándola desde dentro.

El laico, según la idea que de él nos daban las Decretales, es el que se puede casar, el que puede intervenir en los juicios y resolver pleitos, el que ha de trabajar la tierra. En otras palabras, el que vive en el mundo y es del mundo. Y, como cristiano, debe santificarlo. La « consecratio mundi », volvemos a repetir con Pio XII, es obra del Seglar.

III

El laicado y la « consagración al culto »

Hemos dicho varias veces que hay dos principios sobrenaturales que constituyen la base auténtica de una teología del laicado. Son la gracia *de ellos* y la « potestas sacra » destinada *a ellos*. De la gracia hemos hablado ya. Los *laicos* de las Decretales son los que, a diferencia de los *clérigos,* que han sido elegidos por Dios para lo religioso, se dedican *a lo terrenal.* Más arriba citamos ya el texto. La gracia que santifica precisamente la vida terrenal es la gracia que constituye la espiritualidad seglar. Ya dijimos qué gracia era ésta. Pero, además, están los laicos de la Escritura y de la teología. Estos son los cristianos que han sido consagrados con una *consagración de carácter común o popular,* consagración en virtud de la cual se hacen *pueblo sagrado,* distinto del pueblo pagano, y se capacitan para determinadas funciones de carácter sagrado también. Concretamente, para dos: para « el culto divino » y para « el apostolado », en sus dos vertientes, la doctrinal y la santificadora.

Esta consagración la da el carácter de los dos primeros

sacramentos. Todo carácter es una « potestas sacra » [29]. De suyo está destinado a ser principio *discriminador* [30], función que le es inherente por lo que tiene de « sagrado ». Pero está destinado, además, a *actividades* religiosas, funciones que le son inherentes por lo que tiene de « poder ». En este apartado vamos a hablar del « poder sagrado de culto » de los laicos, o del poder sagrado de culto que es popular o común, y que tienen todos los cristianos.

La doctrina católica se enfrenta con la protestante en este particular. Es conocido el carácter *igualitario* o *indiscriminador* de la teología luterana. Aparece en muchos detalles. Vamos a recordar dos: el de la gloria y el del poder sacerdotal. Joviniano enseñó que el grado de gloria es igual para todos los bienaventurados; y, aunque por razones distintas, esta doctrina revivió en la teología de la reforma. Y a fe que es teología consecuente, porque si la gracia no justifica ni transforma intrínsecamente al hombre; si no es una participación de lo divino en nosotros, que podría ser mayor o menor, según el aprovechamiento de cada uno; si no implica, en una palabra, la posesión de una caridad más o menos encendida y eficiente, la gloria, que lógicamente responde a la gracia de aquí, no admitirá en el cielo los grados que tampoco se reconocen en la tierra. También es igual el poder sacerdotal. No hay en la cristiandad jerarquía de poder establecida por derecho divino. Los cristianos se organizan entre sí, es cierto, pero esta organizacion visible no tiene origen fundacional. Por derecho divino todos tienen el mismo poder cultual y sacerdotal.

La Iglesia católica siempre profesó la existencia de una jerarquía de orden, de la que hay constancia en el evangelio y en la historia de las iglesias apostólicas, tal como aparecen en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas de San Pablo.

---

(29) *Sum. Theol.*, 3, q. 63, a. 2.
(30) Ib., a. 1.

El Concilio de Trento sancionó esta doctrina (31). En consecuencia, es del todo inadmisible la práctica de una *concelebración* en la que todos, sacerdotes y fieles, ejercen idénticas funciones, y todos consagran y todos ofrecen por igual (32).

¿En qué consiste el «poder cultual» de los fieles? En una participación activa en el sacrificio cristiano, de la que vamos a hablar en seguida. Pero recordemos antes, de nuevo, que el carácter sacramental, todo carácter sacramental, es una «potestas sacra», destinada al culto (33). Que el culto de la religión cristiana parte todo él del acto fundamental que es el sacrificio de la cruz (34), y el del altar, en el que diariamente se renueva (35). Y que, por lo tanto, el culto para el que los caracteres del bautismo y de la confirmación capacitan, será un culto referido al sacrificio de la misa.

En confirmación de esto convendrá también recordar que la intervención activa en el sacrificio implica cierta dignidad sacerdotal. Es el propio Apóstol quien nos advierte de las relaciones esenciales existentes entre sacerdocio y sacrificio (36). De ahí que todo carácter sacramental, del que acabamos de decir que ordena a quien lo posee a una intervención activa en la misa, sea en sí una «participación formal del sacerdocio de Cristo» (37).

Y, ¿qué es lo que pueden hacer en la misa los simples fieles con el poder sagrado de los caracteres que poseen? Pío XII recoge las enseñanzas de la teología y de la liturgia sobre el particular, cuyo resumen es el siguiente (38).

Los simples fieles *no pueden hacer el sacrificio.* Se hace con la consagración, y ellos no pueden consagrar. El poder

---

(31) Denz., 966.
(32) *Encíclica "Mediator Dei".*
(33) *Sum. Theol.,* 3, q. 63 passim.
(34) *Sum. Theol.,* 3, q. 62, a. 5; q. 63, a. 3.
(35) *Sum. Theol.,* 3, q. 79, a. 1.
(36) *Hebreos,* 5, 1.
(37) *Sum. Theol.,* 3, q. 63, a. 3.
(38) *Encíclica "Mediator Dei".*

consagrador se confiere por el sacramento del orden, y es un poder sagrado cultual « jerárquico ». Tampoco pueden *ofrecerlo por los otros de una manera pastoral,* o como mediadores y representantes de los demás. La mediación y la representación es tabién algo que se confiere en el sacramento del orden; requiere poder jerárquico.

Pueden, sin embargo, ofrecer el sacrificio hecho por el sacerdote consagrante, siempre y cuando su ofrecimiento sea a título personal. Bien entendido que no se trata sólo de un ofrecimiento del sacrificio por y para sí solos; pueden ofrecer por sí, pero para otros también, con tal de que este ofrecimiento no sea mediador ni pastoral.

Vamos a recordar algunos datos históricos, litúrgicos y teológicos que confirman estas enseñanzas de la encíclica. La historia nos suministra el dato de la presencia de los fieles en la misa a partir del ofertorio y el de la exclusion de que, desde ese mômento, eran objeto los catecúmenos. Posiblemente, era probable que entre los primeros habría muchos que no vivirían en gracia; pero todos tenían el carácter, que no se borra con el pecado. Sin gracia,y con carácter, se quedaban en la misa. Posiblemente, y muy probable también, entre los catecúmenos habría quienes poseyeran la gracia. Para tenerla bastaba el bautismo de deseo, y algunos de ellos lo tendrían. Lo que no tenía ninguno era el carácter, porque éste se da sólo con el bautismo de agua. Con gracia, y sin carácter, y eran excluidos. Todo esto hace pensar que el bautismo capacitaba para la intervención activa. Y capacitaba, no por la gracia, sino por el carácter o la « potestas sacra » cultual, de que venimos hablando.

La intervención era y es sólo de « ofrecimiento » y no de consagración. Los textos litúrgicos lo indican. Un estudio detallado de la misa non daría muchas confirmaciones de lo que acabamos de decir, pero bastarán dos ejemplos, los dos más importantes: En el « hoc est corpus meum » el sacerdote no actúa como representante de los fieles ni en nombre de ellos, sino como representante de Cristo y en nombre suyo.

Los fieles no intervienen allí ni por sí mismos ni por su representante. Y estas son las palabras con las que « se hace el sacrificio ». En cambio, en el « unde et memores », que viene a continuación, oración en que se indica el ofrecimiento de lo sacrificado o del sacrificio que se acaba de hacer, aparece ya la intervención del laicado o de la « plebs sancta » del texto de San Pedro.

Está, por último, la confirmación de la teología, que enseña que hay tres caracteres sacramentales, de los que sólo uno es poder cultual para hacer el sacrificio o para consagrar, el del orden. La ordenación sacerdotal confiere el poder de orden, poder jerárquico, que sirve para consagrar en nombre de Cristo, y para ofrecer en nombre de los fieles lo consagrado. Y, naturalmente, este poder cultual no lo tienen los laicos, que no son jerarquía ni han recibido el sacramento que lo confiere. En cambio, tienen el de ofrecer el sacrificio en nombre propio. Para ello se les confirieron los dos caracteres del bautismo y de la confirmación, según ya queda explicado.

A esta participación cultual de los fieles en la misa hay que añadir otra, que no es esencial, pero es integrante. Nos referimos a la comunión. Así lo enseña la teología [39] y así lo recuerda también Pío XII [40]. Pues bien, los fieles, al comulgar, completan la sacrificación, ya que al unirse sacramentalmente con el Señor, participan de su vida y se santifican, con lo que hacen desaparecer de sí mismos lo malo, dignificándose y convirtiéndose ellos mismos en hostias agradables a Dios. Ahora bien, quien capacita al cristiano para recibir la comunión válidamente o para completar con ella el sacrificio de la misa es el carácter bautismal, potencia pasiva receptora, sin la que no sería posible recibir de manera válido ningún otro sacramento [41]. Con ellos volvemos a encontrar de nuevo la intervención *laical*, o de la « potestas sacra » común y popular.

---

(39) *Su. Theol.,* 3, q. 80, a. 12, 2um.
(40) *Discurso al Congreso Litúrgico de Aís,* 22 de septiembre 1956.
(41) *Sum. Theol.,* 3, q. 63, a. 6

Antes de terminar este apartado, creemos oportuno hacer dos anotaciones, una doctrinal y otra práctica.

La anotación doctrinal se refiere a las relaciones que hay entre el poder cultual de que venimos hablando, y el poder de orden. Tienen con él dos semejanzas notables: una, que los dos son poderes sagrados cultuales; y otra, que ambos poderes cultuales tienen como término de referencia el cuerpo real del Señor, hecho sacrificio en el altar. Ya conocemos las diferencias que median entre ambos, pues uno es poder sacrificador y oferente con título representativo, y otro es sólo poder oferente a título personal. Uno es poder jerárquico y otro no.

Añádase a esta relación de semejanza y desemejanza la de supeditación. Es principio general que los poderes sagrados de los fieles están supeditados a los poderes sagrados de la jerarquía. En este caso el poder sagrado cultual de los fieles, que es el de ofrecer el sacrificio, está supeditado al de los sacerdotes, que es el de hacerlo. Sólo éstos lo hacen, porque sólo éstos consagran. Si el sacrificio no se hace, los fieles no lo ofrecerán. Su acción cultual en la misa, por lo tanto, depende de la acción cultual de quien la dice.

La anotación práctica se refiere a las relaciones entre la intervención cultual de los fieles en la misa y el quehacer de su propia santificación. Y será oportuno recordar, antes de nada, que el carácter sacramental, aunque no sea un elemento formalmente santificador, exige santidad en quien lo tiene y lo utiliza. Primero, por lo que es. Ya dijimos que era una participación del sacerdocio de Cristo [42]. Segundo, por las cosas que utiliza en sus funciones, que son cosas santas; en este caso, el cuerpo del Señor, ofrecido al Padre en sacrificio. Y tercero, por los actos que con él se realizan, que son santos, actos de culto sagrado. Pues bien, si los fieles intervienen activamente en el culto ritual de nuestro sacrificio

(42) *Smu. Theol.*, 3, q. 63, a. 3.

cristiano porque tienen el carácter de bautismo, según quedó ya establecido, deberán ser santos por los títulos que acabamos de señalar.

Pero es que, además, hay exigencias peculiares de santificación, por tratarse de un culto específicamente *sacrificial*. El sacrificio ritual, y el del altar lo es, un signo exterior, y como tal tiene un término de referencia. El Señor urgía mucho a los judíos que no omitieran este término, sin el que el sacrificio ritual no le interesaba ([43]). Los toros y los carneros no valian si los judios no se ofrecían a sí mismos cuando los sacrificaban. El contenido de nuestro sacrificio ritual tiene un valor objetivo infinito; no se trata de un cordero ni de un cabrito, sino del propio hijo de Dios. Por eso, aunque no añada el cristiano, al ofrecerlo, el sacrificio y el ofrecimiento del sí mismo, es acepto a Dios el sacrificio de la misa. La manera digna de hacerlo y de ofrecerlo es, sin embargo, el acompañamiento de la sacrificación propia y del ofrecimiento de sí mismo. De todo esto es signo el sacrificio y el ofrecimiento ritual que se hace en el altar ([44]).

IV

El laicado y la «Consagración al Apostolado»

En el apartado primero recordábamos que el poder sagrado sobre el cuerpo real de Cristo es el punto de arranque para el poder sagrado sobre un cuerpo místico, y citábamos a este propósito unas palabras de Santo Tomás. Será necesario tenerlo ahora en cuenta y sacar las consecuencias. Porque acabamos de hablar del poder cultual de los laicos, poder que se refiere al culto *sacrificial* o al culto que tiene como término de referencia el cuerpo real del Señor. En consecuencia, esta-

(43) *I de los Reyes,* 15, 22; Oseas, 6, 6.
(44) *Encíclica "Mediator Dei".*

rán por ello los simples fieles en posesión de la base o del fundamento de otros poderes sagrados que los relacionen con los demás cristianos. Y por ello, también los intereses sobrenaturales de la Iglesia serán suyos y no sólo del clero; la salvación de los demás será algo que les afecte a ellos, y no sólo a los clérigos.

Los poderes sagrados referidos a los miembros del cuerpo místico, tienen dos términos. Por ello suele decirse que son dos. Uno es la doctrina y otro la gracia. Hay un poder docente y otro santificador. Los dos están en el clero y los dos están en los fieles. Los del clero son poderes jerárquicos; los de los fieles, no. No es de nuestra incumbencia ahora determinar cómo se distribuyen en el clero los poderes del régimen administrativo de la gracia y del magisterio. Los ministros, los sacerdotes, los obispos y el papa constituyen grados distintos. El magisterio sólo está en los dos últimos; la administración de lo divino por derecho propio o por delegación, está de hecho en todos. Sobre el caso no interesa al presente nada más, porque no es el poder jerárquico el asunto de este trabajo.

Lo que interesa es afirmar que también los laicos poseen dos poderes sagrados parecidos a ésto, inferiores a éstos, supeditados a éstos, y que, naturalmente, no son poderes de jerarquía. Sucede aquí algo parecido a lo que hemos visto sucedia con el poder cultual que, aunque no era jerárquico, era también parecido al de los sacerdotes, y establa supeditado a él.

En primer lugar, los fieles tienen un poder sagrado con el que se interesan por los problemas de la santificación de los demás. El interés por la salvación de las almas para que la gracia les llegue, y les llegue abundante, para que no se malogre el fruto de la redención, debe estar muy entrañado en los fieles, y pueden hacer mucho para lograrlo. No nos referimos ahora a lo que pueden hacer mediante la oración y las buenas obras. Estamos hablando en estos momentos de los *poderes sagrados*, o de la capacidad para intervenir activamente en los asuntos eclesiales que, como tales, se refieren siempre, más o menos directamente, a la santificación de los hombres.

Con lo dicho hasta aquí se ha señalado ya la razón básica con la que se afirma el poder de que venimos hablando. Todos los fieles, por el simple hecho de estar bautizados, están en posesión del carácter bautismal. Este es una « potestas sacra » que los incorpora al pueblo sagrado, y que los capacita para el culto sacrificial. La incorporación implica solidaridad; aquí aparece ya el primer indicio de lo que hemos afirmado. El poder activo para ofrecer el sacrificio es un poder sobre el cuerpo real, y en él hemos recordado que está el fundamento para intervenir sobre el cuerpo místico; con lo que tenemos ya el indicio segundo.

A la doctrina pueden añadirse los hechos, que abundan en la Escritura y en la historia de la Iglesia. En la introducción recordábamos la intervención de los fieles en el nombramiento de los ministros, por ejemplo, asunto éste de tanta importancia para no malograr la actividad santificadora de los pastores. También recordábamos su intervención en el grave asunto presentado por San Pablo al Concilio de Jerusalén. La intervención laical fue indudable, como indudable fue también que su intervención no tuvo carácter resolutorio ni decisivo. Esto quedaba para el poder de la jerarquía. «*Elegid* de entre vosotros siete varones estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que *constituyamos* sobre este ministerio » ([45]). Los fieles presentan y los Apóstoles constituyen. En el problema del Concilio de Jerusalén interviene la Iglesia en general; ésta oye, se la informa, ejecuta lo decidido. Pero quien decide es la jerarquía. « Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros... » ([46]), dijeron los Apóstoles.

A este poder sagrado con el que los simples fieles están capacitados para intervenir, bajo el mandato de la jerarquía, en muchos asuntos concernientes a la santificación de los demás, hay que añadir el poder sagrado con el que, también

---

([45]) *Hechos*. 6, 3.
([46]) *Hechos,* 15, 28.

bajo el mandato de la jerarquía de magisterio, pueden intervenir en la eseñanza y en el apostolado. En realidad, todos los cristianos tienen *algo de profetas,* no porque predigan el futuro — una acepción del profetismo —, sino porque hablan o pueden hablar en nombre de Dios, que es otra acepción. Dijimos que Cristo fue sacerdote, y que con el carácter, en lo que tiene de poder cultual, todos los cristianos participan de su sacerdocio. También fue profeta, y también participan todos en algún grado de esta dignidad con los caracteres sacramentales en lo que tienen de poder apostólico. Unos enseñan *con autoridad*: los que poseen el poder jerárquico del magisterio, que son sólo los que han recibido la plenitud del carácter sacerdotal, los obispos, y sobre ellos el papa. Otros enseñan *mediante la profesión o confesión pública* de lo que les enseñaron los jerarcas. Esta instrucción que se da profesando públicamente la fe, pueden darla, y convendría que la dieran, todos los fieles.

Todo cristiano, por serlo, y prescindiendo por lo tanto de si vive en gracia o no, recibe una iluminación especial del Espíritu Santo. A los que vivimos bajo el signo de la nueva alianza se dirige el Señor cuando dice: « Imprimiré mis leyes en su mente y las escribiré en sus corazones » ([47]). Y nosotros somos también los que nos beneficiamos de la misión docente del Espíritu Santo, a la que se refiere el Señor en el evangelio de San Juan ([48]).

Esta iluminación puede consistir en la virtud teologal de la fe, pero no siempre consiste en ella, puesto que muchos cristianos no la tienen, por vivir sin la gracia divina, de la que dimana precisamente. Tienen, sin embargo, el « sentido de la fe », que no se pierde por el pecado, o, mejor, que se pierde sólo por el pecado de infidelidad. Con este sentido perciben e intuyen lo divino.

([47]) *Hebreos,* 8, 10.
([48]) *Juan,* 14, 25.

Esta base sobrenatural que hay en todo cristiano para la percepción y el conocimiento de lo divino, se convierte luego en los dos poderes sagrados de docencia, el jerárquico de magisterio, y el común o popular de confesión. Cuando se dice que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia, no se quiere decir que asiste sólo a la jerarquía; asiste también a los fieles, aunque de distinta manera. A la jerarquía, papa y obispos, dándoles poder para enseñar *con autoridad*, y en ocasiones garantizando sus enseñanzas con la infalibilidad. A los simples fieles dándoles poder sagrado para comunicar la doctrina que reciben de quienes la enseñan con autoridad, comunicación que realizan profesándola o confesándola firmemente. Este es el sentido que tiene la enseñanza religiosa hecha por quienes no poseen el poder jerárquico del magisterio.

No cabe la menor duda que todo cristiano puede dedicarse al apostolado de la enseñanza de la fe, impulsado por la virtud de la caridad. Hacerlo, sin embargo, *como por oficio* es algo a lo que se siente destinado por la « potestas sacra » del sacramento de la confirmación. De Santo Tomás son estas palabras: « Un destino a lo espiritual consiste en dedicarse a enseñarlo *mediante una confesión firme;* este destino lo da la confirmación » ([49]). Sacramento laical o común, y destino, por lo tanto, que pueden tener todos los cristianos. Adviértase la naturaleza de este poder docente; no es un poder de enseñar con autoridad, sino más bien con sumisión. « Mediante una confesión firme ». Los sacerdotes, que no tienen poder jerárquico de magisterio, y los fieles sólo pueden enseñar lo divino « profesándolo a confesándolo »; o, lo que es lo mismo, haciendo de su enseñanza un acto de sumisión. Su poder docente, pues, es un poder sometido al jerárquico de magisterio.

Después de lo dicho se apreciará bien la razón con que se dice que la confirmación es el sacramento de la acción católica. Si acción católica es apostolado docente, no cabe la

---

([49]) *IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1.

menor duda que puede hacerse y debe hacerse a impulsos de la virtud de la caridad. Si es apostolado docente hecho por oficio, más bien se hará tomando como base el sacramento de la confirmación, y la comisión de la jerarquía.

Y si acción católica es, además de apostolado docente, apostolado de culto litúrgico y ritual, encontrará también su base en el carácter del bautismo, como queda ya explicado en el apartado anterior. « Realmente, si bien se considera, dice Pío XI, son los mismos sacramentos del bautismo y de la confirmación los que imponen, entre otras obligaciones, también esta obligación de apostolado » ([50]).

A lo largo de esta exposición hemos visto la base sacramental de una auténtica teología del laicado. En su parte vital y santificante depende de la gracia sacramental de los cinco sacramentos comunes y del sacramento del matrimonio, a la que se añaden las gracias actuales que el Señor da para el cumplimiento de los deberes profesionales. En su parte cultual y litúrgica, del carácter sacramental del bautismo. En su parte apostólica-docente, del carácter sacramental de la confirmación. De todo ello hemos visto que habla la teología, y de todo ello hemos visto también que habla el magisterio.

([50]) *Carta al Patriarca de Lisboa,* 10 noviembre 1933.

Sac. Dott. Ottorino Alberti
Segretario Generale della Pontificia Università Lateranense

L'UNITA' DEL GENERE UMANO NELL'INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO DELLA CHIESA

Introduzione

In questi ultimi decenni si è scritto molto sul Monogenismo; e non sempre con quella chiarezza di concetti e quella serietà scientifica, desiderabile, anzi necessaria, in una ricerca tanto delicata e impegnativa, quale quella dell'origine del genere umano.

Non ci pare necessario giustificare l'opportunità di discutere ancora questo problema, sul quale le scienze naturali tentano conclusioni, che son però ben lontane dall'esser accolte come verità scientifiche. Ma, definitivi o meno, i risultati della ricerca scientifica impongono forzatamente la discussione di questo problema anche in sede biblica e teologica (1).

Sono ormai superate — soprattutto dopo l'« Humani generis » — le posizioni di certi studiosi cattolici per i quali, la questione del Poligenismo è unicamente di ordine scientifico, e quindi inutile e trascurabile per la scienza sacra (2).

---

(1) « Un chrétien ne peut omettre de confronter les divers résultats des sciences ou leurs hypothèses les plus probables avec les assertions de la foi sur les origines de l'homme. Il serait vain de méconnaître que cette confrontation s'est présentée comme un conflit. Comme il est assuré que ce ne peut être un conflit réel et definitif (cf. Conc. Vatic., Sess. III, Const. de fide catholica, cap. 4) »: cf. M. Labourdette *Le peché originel et les origines de l'homme,* in *Rev. Thomiste* (1952), pp. 5-6.

(2) Scriveva B. Prete O. P., nella nota critica *A proposito di Poligenismo,* in *Sapienza,* (1949), p. 420: «Non desidero entrare nella questione del Poligenismo, che personalmente ritengo immatura per esser trattata dal punto di vista della

E' intanto pregiudiziale l'affermazione che l'unità del genere umano è una verità che la Pontificia Commissione Biblica enumera tra i fatti storici esposti nei primi tre capitoli del Genesi ([3]) e che nel fatto particolare della comune origine della umanità, da Adamo come da progenitore, è evidente l'intrinseca relazione con la dottrina del peccato originale e della Redenzione ([4]).

Per questo, anche i tentativi di separare il Monogenismo dal dogma, grazie ad eventuali nuove interpretazioni dei primi capitoli del Genesi, cozzano innanzi tutto contro l'interpretazione autentica che di questi passi scritturistici ne ha dato la Chiesa; e in secondo luogo, potrebbero portare a delle conclusioni assolutamente contrarie al dogma cattolico. In ogni modo, affermare che la questione del Poligenismo, e quindi del Monogenismo, sia « ancora immatura per esser trattata dal punto di vista della fede » ([5]), è per lo meno imprudente e pericoloso ([6]).

---

fede, perchè non è il caso di originare allarmi infondati e intempestivi ... Il problema del Poligenismo è di ordine scientifico, quindi quando la scienza ci avrà presentato argomenti e prove sicure ... allora si potrà affrontare la questione dal punto di vista biblico e teologico »; Cf. J. Bataini, *Monogénisme et Poligénisme*, in *Divus Thomas* (1949), p. 187 e ss.

([3]) Ench. bibl., n. 334.

([4]) « Il Monogenismo è il fondamento della dottrina cattolica del peccato originale e della Redenzione », B. Bartmann, *Teologia dogmatica*, Ed. paoline, 1956, p. 410; Cf. H. Lennerz, *Quid theologo dicendum de Polygenismo*, in *Gregorianum*, 29 (1948), p. 417-434.

([5]) Cf. art. cit., *Sapienza*, 1948, p. 421.

([6]) E' a proposito di questo genere di studi e della metodologia da seguire, che sorge il problema dei rapporti fra scienza e fede, e soprattutto di quale deve essere l'atteggiamento dello scienziato cattolico. « Lo scienziato credente — scrive il Pesch — deve investigare e condurre le sue ricerche nella stessa maniera come qualunque altro; egli si può anche servire del dubbio metodico, vale a dire, può prescindere da quello che la Rivelazione ha asserito su l'oggetto delle sue ricerche e considerare questo come se fosse del tutto intatto e come se la soluzione dipendesse soltanto dalle sue personali indagini. Riguardo al metodo e alla libertà di indagine, non vi è alcuna differenza tra credente e non credente; soltanto riguardo alla accettazione dei risultati il credente trovasi a priori deciso a non ritenere vero quanto contraddice alla Rivelazione divina », C. Pesch, S. J., *Il dovere della fede*, trad. italiana, Roma 1910, p. 199. Naturalmente, alla luce della morale cattolica, lo scienziato non può godere di una libertà di ricerca, nel caso che questa importi

Infatti, anche se le scienze naturali non hanno presentato argomenti e prove definitive, di fatto le conclusioni dei naturalisti possono esser a volte di tale gravità da incidere profondamente nell'animo del credente e determinare crisi che il teologo cattolico non può e non deve ignorare (7).

Allo stato attuale delle conoscenze, in sede scientifica, il Poligenismo è da respingere per l'inconsistenza degli argomenti portati in suo favore (8); in sede teologica, nonostante si possa

---

una metodologia illecita, contraria alla morale. Per l'indagine sull'origine dell'umanità, lo scienziato gode di questa libertà di ricerca, ma deve sempre lasciarsi guidare dall'insegnamento della Chiesa - « Il nous semble que le savant, tout autant que le théologien, doit être hereux et reconnaissant envers l'Eglise d'être intervenue au nom de la mission divine que le Christ lui a comfiée et en vertu des lumières spéciales qu'il assure dans ce but - C'est pourquoi cette intervention sera tout gain pour eux, et la confience qu'elle témoigne dans la valeur de la raison humaine sera pour tous les chercheurs un précieux encouragement » - G. Vandebroek et L. Renwart, *L'encyclique « Humani Generis » et les sciences naturelles,* in *Nouv. Rev. Théol.,* (1951), p. 351; anche G. Costanzo, *Lo studioso cattolico e la libertà scientifica,* in *Civ. Catt.,* 4 (1958), p. 569.

(7) Cf. Theilhard de Chardin, *Que faut-il penser du Transformisme?,* in *Revue des questions scientifiques,* 17 (1930), p. 95. « Se qualche cosa nelle vedute scientifiche molesta ancora (e assai fortemente) il pensiero cattolico, non è tanto la formazione possibile dell'uomo (essere spirituale) a partire dagli animali. E' la difficoltà di accordare col Trasformismo, supposto vero, il Monogenismo stretto, cioè a dire la nostra discendenza comune a partire da una coppia unica. Da una parte, per delle ragioni che non sono in definitiva nè filosofiche, nè esegetiche, ma essenzialmente teologiche (concezione paolina della Caduta e della Redenzione), la Chiesa tiene alla realtà storica di Adamo e di Eva. D'altra parte per delle ragioni di probabilità, e anche di anatomia comparata, la Scienza, lasciata a se stessa, non si sognerebbe mai (è il meno che si possa dire) di attribuire una base così stretta come due individui all'enorme edificio del genere umano. Ecco il punto esatto attorno al quale è localizzato oggi, in materia trasformista, il disaccordo provvissorio tra Scienza e Fede ». Affermazioni del genere, vaghe e non sostenute, rappresentano vere difficoltà nel profano che si accinge allo studio del problema.

(8) Ad es., l'argomento di convenienza addotto dal P. Teilhard (cf. *art. cit.,* p. 95) che riassume molti argomenti dello stesso genere, scientificamente non può aver alcun valore, soprattutto se si tiene conto del complesso fenomeno delle migrazioni e della enorme durata dei periodi geologici. Esistono poi, altre ragioni più scientifiche, quali ad esempio, la longevità, la vitalità e la facile adattabilità all'ambiente dei primi uomini, le quali avrebbero permesso una rapida diffusione della umanità nei luoghi più lontani della terra. Attualmente la maggior parte dei biologi propende per il Monogenismo; non accettabile quindi l'affermazione di E. Amann (cf. D. Th. Cath., XV, col. 1389) secondo il quale, il Monogenismo sarebbe in discredito presso gli scienziati. E non ci sono affatto vere difficoltà a far discendere il genere umano da una sola coppia: cf. J. C. Carles *L'unité de l'espèce humaine,* in *Archiv. de philosophie,* 17 (1948), pp. 88 ss.; Renié, *Les origines de*

discutere se il monogenismo sia incluso o meno nel deposito della Rivelazione ([9]), non può esser accettato perchè in aperto e insanabile contrasto con il dogma del peccato originale e con tutta la morale cattolica.

La tradizionale dottrina della Chiesa sta per il Monogenismo e, nonostante manchi una definizione dogmatica di questa verità, si può affermare che essa appartiene alla fede, costituendo il fondamento della dottrina del peccato originale e della Redenzione. Sarà quello che ci proponiamo di mostrare nelle pagine seguenti, senza però toccare la questione dal punto di vista biblico, se non per quel tanto necessario ad illustrare i documenti del Magistero della Chiesa ([10]).

Prima però di entrare nel vivo del problema, è opportuno, onde evitare confusioni ed inutili ripetizioni, chiarire il significato dei due termini « monogenismo » e « poligenismo », che i teologi e gli scienziati usano spesso con differente valore.

---

l'humanitè, Lion - Paris 1950, pp. 93 ss.; P. Leonardi, *Monogenismo e Poligenismo,* in *Palestra del clero,* 28, 1949, p. 229; G. Remy, *Dalla creazione all'era atomica,* Torino, 1951, pp. 129-137.

([9]) B. Mariani, *Il Poligenismo e la Bibbia,* in *Euntes Docete,* (1953), p. 230: « La Bibbia professa e suppone quale dottrina pacificamente ammessa la creazione di un'unica coppia iniziale che designa col nome di Adamo e Eva »; F. Ceuppens, *Rilievi ad una nota sul Poligenismo,* in *Sapienza,* (1949), p. 109. « ... crediamo che sia da rigettare il P. e da difendere l'unità del genere umano, perchè questa sembra la dottrina proposta nella Sacra Scrittura ». Cf. anche, R. Garrigou-Lagrange, *Le monogénisme n'est nullement révélé, pas né implicitement?,* in *Doctor Communis,* 1948.

Ma, anche a voler concedere molto; « Anche se i testi biblici dell'Antico Testamento potessero, considerati astrattamente, non repugnare assolutamente al poligenismo, pensiamo che debba escluderlo l'interpretazione autentica datane dalla Chiesa, quando ha espresso solennemente la sua fede nel peccato originale » M. Flick, *Il Poligenismo e il dogma del peccato originale,* in *Gregorianum,* 28 (1947), p. 558.

([10]) I padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici in generale, non possono esser di grande aiuto dato che, attenendosi al senso letterale apparente della Sacra Scrittura, non si son posti come oggetto di discussione l'unità del genere umano e, in ogni modo, non hanno certo presentato e difeso il Monogenismo come verità di fede. Tuttavia non si può dire che i Padri ignorino la dottrina intorno alla comune origine dell'umanità, che anzi, è su questa verità, attinta immediatamente dalla Sacra Scrittura, che fondano le loro ricerche teologiche, soprattutto quelle intorno al peccato originale. « Leur sentiment digne d'incliner les esprits catholiques dans le sens du monogénisme ne suffit pas cependent pour le rendre obligatoire », J. Bataini, *art. cit.,* p. 196.

Per il teologo, il Monogenismo è la dottrina che afferma che l'umanità attualmente vivente su questa terra discende da una sola coppia umana; il Poligenismo invece, è l'ipotesi secondo la quale l'origine dell'umanità attuale è da ricercare in parecchi progenitori (diverse coppie).

Per lo scienziato, la questione dell'origine del genere umano si pone in termini molto più complessi. Intanto, lo studio scientifico, per una necessità di metodo, impone una ricerca distinta: per l'umanità vivente da una parte, e per le razze umane fossili ed estinte dall'altra. Si comprende facilmente l'opportunità di questa distinzione, solo che si tenga presente la diversità del materiale sul quale si devono portare le osservazioni [11].

In ogni modo, allo scienziato il problema dell'origine dell'umanità si può presentare sotto una duplice questione:

1) I rappresentanti umani primitivi e fossili (Ominidi fossili) e gli attuali e viventi si possono tutti considerare come discendenti da un unico ceppo o da ceppi diversi?

2) Nel caso poi che tutte le razze derivino da uno stesso ceppo, è possibile considerarle discendenti da un'unica coppia, o si deve ricorrere a una derivazione da più coppie?

---

(11) Nello studio delle razze viventi, gli antropologi possono fare assegnamento su un materiale ricchissimo, rappresentato sia dagli individui viventi, sia dagli scheletri, in buono stato di conservazione e nel numero che si vuole. E siccome per la umanità vivente, il problema delle origini si propone di stabilire se l'umanità attuale sia costituita da individui tutti della stessa specie o di specie diverse, in questa ricerca l'antropologo si servirà del rilievo delle differenze morfologiche, fisiologiche, patologiche, psicologiche che si possono osservare negli uomini attuali.

Cf. R. Biasutti, *I caratteri morfologici;* G. Genna, *I caratteri serologici e i gruppi sanguigni,* e, R. Battaglia, *I caratteri fisiologici, patologici e psichici,* in R. Biasutti, *Razze e Popoli della Terra, UTET,* 2a ed, Torino 1953.

Per le razze fossili, il lavoro diventa assai difficile per le condizioni in cui si trova il materiale da studiare, o addirittura perchè questo materiale non esiste. Intanto non è possibile prendere in esame quegli elementi di vita vegetativa e sensitiva che permetterebbero una conoscenza più profonda delle razze ormai scomparse. Tutto quello che si può sapere è ciò che dicono i resti fossili i quali, per rendere ancora più incerte le conclusioni, nella maggior parte dei casi, si trovano in pessimo stato di conservazione, e in numero assai esiguo. Ed è proprio per questi motivi che tra le stesse forme fossili, e tra queste e le razze attuali, si osservano delle differenze a volte tanto forti, che in molti casi sorge il dubbio che alcune forme estinte appartengano alla famiglia umana.

Lo scienziato riserverà il termine « monogenismo » alla dottrina secondo la quale tutti gli uomini derivano da un solo ceppo; « poligenismo » alla teoria che sostiene che le razze umane derivano da linee parallele che si son distaccate da un tronco comune prima di aver raggiunto il livello umano ([12]).

Ora, è possibile rendersi conto come non si possa stabilire una equivalenza tra il monogenismo del teologo e quello dello scienziato; quest'ultimo, pur ammettendo che tutti gli uomini derivano da un unico ceppo, con ciò non vuol affermare che derivino anche da una sola coppia; si avrebbe allora che uno scienziato, monogenista quanto al ceppo, è poligenista per il numero delle coppie; quindi, non essere monogenista nel senso stretto, nel senso del teologo. Si rende perciò necessario, nello invocare la testimonianza degli scienziati in favore del monogenismo, accertarsi del loro vero pensiero per evitare pericolose confusioni ([13]).

Riassumendo e semplificando: Nel genere umano si deve distinguere una duplice unità: l'unità di specie e l'unità di origine. Con la prima si afferma che tutti gli uomini sono della stessa specie (unico ceppo); con l'altra, che tutto il genere umano ha origine da un unico progenitore (unica coppia). L'unità di origine comporta l'unità di specie, e non viceversa; Dio infatti avrebbe potuto creare in diverse regioni della terra molte coppie di uomini (tutti della stessa specie) dalle quali sarebbero poi discesi altri uomini, che avrebbero avuto la stessa specie, ma non lo stessa origine.

Quando noi, nel presente lavoro, parleremo di unità del genere umano, intendiamo parlare di unità di origine. Lo stesso dicasi per il termine « monogenismo », con il quale intendiamo il « monogenismo stretto », unità di coppia.

([12]) A. Janssens, *God als Schepper,* 3 ed., 1937 Bruxelles-Anvers 1937, pp. 214 e 223.

([13]) Cf. B. Beraza, *De Deo Creante,* Bilbao 1921, pp. 434 e ss.; L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae,* 4ª ed., Innsbruck 1940., t. II, pp. 309-310; F. M. Bergounioux et A. Glory, *Les premiers hommes,* Toulouse-Paris, 1943, p. 63; G. Vandebroek et L. Renwart, *L'encyclique « Humani Generis » et les sciences naturelles,* in *Nouv. Rev. Théol.,* (1951), p. 348.

Queste osservazioni, per forza di cose, generiche e frammentarie, ci costringono ad una considerazione che per il teologo può essere di fondamentale importanza, anche se a prima vista potrebbe apparire inutile e capziosa, e sotto certi aspetti non permessa ([14]).

Lo scienziato potrà mai arrivare a risolvere, restando s'intende nel campo della scienza sperimentale, il problema delle origini dell'umanità? Potrà mai concludere alla verità del Poligenismo, o quanto al numero dei ceppi, o quanto al numero delle coppie?

Non si vede assolutamente come ciò possa essere possibile. Si dovrebbe ritornare in possesso di tutto il materiale umano fossile; e questo è solo assurdo sperarlo, solo che si pensi alla fragilità del materiale stesso (ossa), alle catastrofiche vicende cui è andata soggetta la superficie terrestre attraverso i millenni (orogenesi, terremoti, glaciazioni ecc.).

A proposito del Poligenismo quanto al numero delle coppie iniziali, le difficoltà sono tali che si può con certezza dire che mai ci potrà essere una sua prova; e i motivi ci appaiono assolutamente evidenti. « Che poi, scrive il P. Marcozzi S.J., siano comparse più coppie oppure una coppia sola, non è, a nostro modesto giudizio, un problema che si possa risolvere, almeno con certezza, con le risorse delle sole scienze naturali, perchè, mai, a nostro avviso, si potrà sapere dalla Paleontologia e dagli accertamenti della Biologia se agli inizi della specie ci fu una sola coppia oppure più d'una. Il problema dev'esser

---

([14]) Nell'Enciclica « Humani Generis » infatti, Pio XII parlando delle questioni, che pur appartenendo alle scienze positive, sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana, afferma che se le ipotesi della scienza vanno direttamente o indirettamente contro la dottrina rivelata, allora esse non possono ammettersi in alcun modo. Quindi, trattando della dottrina dell'evoluzionismo, il Papa continua: « il Magistero della Chiesa non proibisce che, in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo »; invece: « quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligensimo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà », cf., A.A.S. 42 (1950), pp. 575-576.

risolto per via diversa da quella delle scienze naturali », e concludendo, in una nota: « E' certo, in ogni caso, che le scienze naturali, alla dottrina dell'unica coppia, non possono obiettare nessun fatto positivo » ([15]).

La scienza non potrà mai, in ogni modo, dir niente contro la fede, anche se la Chiesa definisse dogma di fede l'unità del genere umano, perchè, si badi al ragionamento per assurdo, se anche la scienza facesse ulteriori progressi orientandosi verso una qualunque forma di Poligenismo, non potrebbe mai arrivare a dimostrare con certezza la sua ipotesi: che, se anche si ritrovassero tutti i fossili, anatomicamente riferibili alla specie umana, bisognerebbe ancora provare che avessero o no una anima ! ([16]).

Ma anche l'orientamento della Scienza è tutt'altro che verso il Poligenismo; non solo, ma gli stessi scienziati comprendono l'impossibilità di arrivare a conclusioni certe ([17]).

Il problema dell'origine dell'umanità nella Storia.

Fino al 17 secolo l'unità del genere umano era una verità pacificamente accettata da tutti, se si eccettuano alcuni miti e leggende pagane, secondo i quali certi popoli discendevano, indipendentemente gli uni dagli altri, da diversi dei ([18]).

Solo nel 1655, dopo che Isaac de la Peyrère (*), commen-

([15]) V. Marcozzi, *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo*, in *Gregorianum*, 29 (1948), pp. 361-362.

([16]) Cf. G. Vandebroek et L. Renwart, *art. cit.*, p. 351: « Y a-t-il sérieusement à craindre que des découvertes paléontologiques fassent jamais difficulté? Nous pensons que non, car la méthode des sciences naturelles ne permettra jamais d'établir si un fossile possédat ou non une âme ».

([17]) Cf., P. Termier, *La joie de connaître. A propos de l'ancienneté de l'homme*, Paris 1928, pp. 270-292; ID., *La vocation de savant*, 1929, pp. 36-38; L. Moret, *Manuel de Paléontologie animale*, Paris 1940, p. 29; A. de Lapparent, *Nos origines. Les données de la Bible et de la Science*, Paris 1944, p. 45.

([18]) G. Perrone, *De Deo Creatore, Romae*, 1836, nota n. 252.

(*) Di famiglia calvinista, il La Peyrère nacque a Bordeaux nel 1954; dopo una vita piuttosto agitata, al seguito del principe di Condè suo protettore, si fermò in Olanda, ove pubblicò le sue opere. Il parlamento di Parigi le condannò alle fiamme e l'arcivescovo di Malines fece arrestare l'autore a Bruxelles. Liberato dalla prigionia si recò in Italia dove, a Roma, ritrattò i suoi errori e si convertì al cattolicesimo.

tando il testo di San Paolo, *Rom.* 5, 12-14, avanzò l'ipotesi dei Preadamiti — ossia che prima di Adamo sarebbero stati creati altri uomini — si accese una violenta polemica sull'unità del genere umano ([19]).

Morì nel Seminario di Notre-Dame des Vertus a Aubervilliers, presso i Padri dell'Oratorio, presso i quali si era ritirato. Secondo certi studiosi, il La Peyrère si sarebbe fatto gesuita, ma non esistono documenti che lo provino; « Nescio equidem, quo auctore didicerit clarissimus ac R.mus Dom. Vigouroux, Isaacum La Peyrère, post abiectam calvinianam sectam, Societatem Iesu ingressum fuisse. Ego nec in mortuorum, nec in scriptorum nostrorum catalogis nomen illius reperi, et difficillimum esse arbitror secundum leges nostras, ut talis vir, quamvis in sinu Ecclesia receptus, ad nostrum Ordinem admitteretur », URRABURU, *Inst. Phil.*, t. VI, p. 957, in nota; cf. VIGOUROUX, *Les Livres Saints,* Paris, t. 1895 pp. 301 e ss.

([19]) Tra i numerosi scritti dell'originale e fervido scrittore (cfr. J. CARREYRE, *La Peyrère* in *Dict. Théol. Cath.*, VIII, col. 2615-26-16) i più importanti sono quelli nei quali sostiene la teoria dei Preadamiti, e perciò del Poligenismo: *Praeadamitae sive Exercitatio super versibus* 12, 13 *et* 14 *capitis V Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi,* Anno salutis M.DC. LV; a cui fece seguire, pure sotto l'anonimo: *Systema théologicum ex Praeadamitarum hypothesi,* Pars I (la seconda parte non fu pubblicata). Ai primi del 1656, il vescovo di Namur condannò questi scritti come sostenenti le dottrine calviniste e contraddicenti l'insegnamento della Chiesa. Seguirono molte altre opere confutanti la teoria dei Preadamiti: J. PYTHII, *Responsio exetastica ad tractatum, incerto auctore, nuper editum, cui titulus Praeadamitae.* Libri duo, Lugduni Batavorum, 1956; I. HILPERTI, *Disquisitio de Praeadamitis anonymo exercitationis et systematis theologici auctori opposita,* Amstelodami, 1656; EUSEBIUS ROMAN. (Ph. Le Prieur), *Animadversiones in librum Praeadamitarum, in quibus confutatur Nuperus scriptor, et, primum omnium hominum fuisse Adamum defenditur,* 1656, (viene ricordata la condanna da parte del vescovo di Namur); H. CH. ENGELCKEN, *Dissertatio theologica Praeadamitismi recens incrustati examen complectens,* Rostock 1698 e 1707, Cf. anche, VIGOUROUX, *op. cit.* p. 303, n. 3; HURTER, *Nomenclator,* Oeniponte 1910, t. IV, col., 64.

Dopo la sua conversione, il La Peyrère scrisse: *Isaaci Peyrerii Epistola ad Philotimum. Qua exponit rationes propter quas eiuravit sectam Calvini, quam profitebatur; et Librum de Prae-Adamitis, quem ediderat,* Roma 1657, e Francoforte 1658. A questa lettera si aggiunge il lungo scritto: *Deprecatio Isaaci Peyrerii ad Sanctissimus Patrem Nostrum, Pontificem Optimum Maximum, Papam Alexandrum Septimum, super libro edito, cui titulus est Prae-Adamitae, etc.* Questo indirizzo termina così: « Haec sunt, Pater Sanctissime, quae habebam dicenda super operis mei parte edita, et totius proposito. Partem illam editam, quae Prae-Adamitarum hipothesim continet, eiurare paratus sum. Qua dissentit a Patribus Sanctis et a Sacrosantis Ecclesiae catholicae decretis. Concipe eiurationis verba, Pater Sanctissime, et iurabo in illa. Abominor enim, detestor, et exsecror quodcumque reicit Sacrosancta Ecclesia catholica, apostolica et romana. Cuius praeceptis totum me dedo; am sum paratus uri pro illa, vinciri, ferroque necari. Uno verbo, ne prolixior sim: Invenies, Pater Sanctissime, ubique me religiosum Sanctitatis tuae veneratorem; mandatorum vero observatorem, ubique etiam devotissimum et fidelissimum Isaacus Peyrerius ».

Ben presto, dal terreno esegetico, la discussione passò a quello morale e politico. Molta parte nella conseguente diffusione del Poligenismo la ebbero sia la irreligiosità diffusasi in Europa, sia la politica razzista della Germania e dell'America. Nella Germania, l'antagonismo con la Francia fece deviare il sentimento nazionalista tedesco verso un nazionalismo degenere, che costituì la base del razzismo tedesco, che tanti perniciosi effetti avrebbe dovuto avere nella storia dell'Europa e del mondo, con il Nazismo di Hitler ([20]). Nell'America, per giustificare la politica schiavista di certi governi, si arrivò a

---

([20]) Con Federico il Grande, la Germania acquista sempre più coscienza della sua supremazia sull'Europa, e pretende atteggiarsi a vera depositaria della rivelazione cristiana nella sua integrità (FICHTE, *Discorsi alla Nazione tedesca*), e di aver avuta la missione, come nazione predestinata, di rigenerare l'umanità, sulle orme di Cristo e di Lutero. Solo i tedeschi potranno attuare la nuova rigenerazione dell'umanità — scriveva Fichte — solo il popolo tedesco potrà fare la storia, il cui fine è quello di « far apparire la religione cristiana come la ragione umana realizzata nei fatti. Solo i tedeschi posseggono « quella facoltà di pensiero cosciente e quella volontà forte » che, sole, possono realizzare la verità (Hegel). Prende sempre più forma il principio razzista, il quale troverà un nuovo assertore in Federico Schlegel, secondo il quale: « il mondo è diretto da un principio divino, ma è pure presieduto da una legge naturale, invisibile; il sangue germanico è questo principio naturale, fecondato dal principio divino ». La supremazia morale del popolo germanico viene quindi ad avere un fondamento fisico: una esperienza interiore del divino santifica l'energia tedesca (Fichte e Hegel); e una funzione provvidenziale assicura la virtù del sangue, della razza e della forza tedesca. E' il pangermanesimo, codificato nella filosofia tedesca. Per questa stessa supremazia, spetta alla razza germanica il dominio su tutti gli altri popoli, considerati inferiori, non solo dal punto di vista morale, ma anche, e fondamentalmente, dal punto di vista fisico, di natura, di nascita. Coll'avvento al potere del Nazionalsocialismo in Germania, nel 1932-33, il razzismo si afferma prendendo un atteggiamento assurdo: e proclamando che l'anima dipende dal sangue riafferma l'assoluta superiorità della razza germanica su tutte le altre. Nel 1942, nel *Manuale di Storia dell'universo*, lo storico Leo potevo scrivere:

« La razza celtica, come essa si è dimostrata in Francia e in Irlanda, è sempre mossa da un istinto bestiale, mentre noi tedeschi non operiamo che sotto l'influsso di un pensiero e di una aspirazione veramente sacra ». Esiste un'essenziale differenza tra le razze, e la razza germanica ha l'assoluta predominanza su tutte.

Anche se al razzismo tedesco non si può attribuire la diretta negazione dell'unità del genere umano, le differenze che si trovano tra le razze umane, sono tali e tante, che questa negazione ne è una conclusione necessaria.

Cf., A. GALLI, *Biologia delle razze umane*, 2ª ed., Milano, 1944.

Oltre i discorsi di Pio XI del 5 luglio, 21 luglio e 28 luglio 1938, cf. I. SCHUSTER, *Discorso del 13 nov.* 1938, in *Rivista diocesana Milanese*, dicembre 1938, pp. 612-618; CARD. VAN ROEY, *Allocuzione al Clero*, in *Collectanea Mechliniensia*, 27 (1938), pp. 573-593; Card. VERDIER, *Lettera apparsa nell'Osservatore Romano*, 24 nov. 1938.

sostenere che la razza negra era una razza inferiore, addirittura una specie diversa da quella dei bianchi [21].

Solo più tardi, col progresso degli studi biologici e con la scoperta di una umanità preistorica fossile, il problema dell'origine dell'umanità passò alla scienza. In un primo tempo, lo studio, per forza di cose ancora superficiale, fu portato sulla umanità attuale, nella quale comunemente si distinguevano quattro grandi razze: la bianca, la negra, la gialla e la rossa. L'esame delle differenze morfologiche portò alcuni naturalisti a considerare le razze come vere e proprie specie, quindi a postulare origini diverse per ciascuna. E' l'ipotesi sostenuta da Voiltaire [22], J. Virey, Bory de Saint-Vincent, A. Desmoulins, Gerdy, Glidden, M. Nott, Morton, Haeckel, Burmeister, Paulus Broca, H.C. Georgius Pouchet [23]. Costoro

---

Card. Gonzales De Cerejeira, *Discorso* in *Osservatore Romano*, 28-29 nov. 1938 etc.; Cf. anche: *Istruzione della S. Congregazione dei Seminari sugli errori del razzismo,* in *La Scuola Cattolica,* 66 (1938), pp. 336-337.

(21) « L'incrédulité avait favorisé le polygénisme en Europe; des causes politiques ne contribuèrent pas peu à augmenter le nombre de ses partisans dans le nouveau monde. Un des plus célèbres défenseurs de ce système, M. Nott, a raconté lui-même le fait suivant: En 1844 le ministre des affaires étrangères des Etats-Unis, M. Calhoun, se trouvait a bout d'arguments pour répondre aux notes pressantes que lui adressait l'Angleterre, soutenue par la France, contre l'esclavage des nègres. Il crut ne pouvoir imaginer rien de mieux que de s'appuyer sur les anthropologistes américains et il défendit son gouvernement au nom de leurs théories, d'après les quelles les noirs sont d'une autre espèce que les blancs. Le cabinet de la Grande-Bretagne fut déconcerté par cette argumentation inattendue et cessa désormais ses instances. Il est certain que plusieurs savants d'Amérique se sont laissé influencer par le désir plus ou moins inconscient de justifier la traite des noirs et l'esclavage», Vigouroux, *op. cit.*, p. 306; cf., Mendive, *La religion catolica vindicata ...*, Madrid, 1883, p. 630; A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, Paris, 1905, t. I p. 22; Il Moigno, in *Les splendeurs de la foi*, t. II, p. 494, scrive: « S'appuyant des prétendues démonstrations de M. Morton, auteur des "Crania americana', e de M. Nott et Gliddon, auteurs des "Types of Mankind", le ministre secrétaire d'Etat des Etats-Unis d'Amérique, Calhoun, dans une note diplomatique aux puissances européennes, invoqua en faveur des doctrines sclavistes les différences radicales qui séparent les groupes humains ».

(22) Solo per combattere la Bibbia e non per le sue conoscenze di scienza naturale, Voltaire, nel *Essai sur les moeurs,* scriveva: « Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Américains soient de races entièrement différentes ». Con il termine "races" intendeva parlare di "specie"; quindi, piena affermazione di poligenismo.

(23) Cf. Godron, *De l'espèce et des races,* t. II, pp. 365-369.

portarono le loro osservazioni sulla pigmentazione della pelle, sulla colorazione degli occhi, sulla forma e sul colore dei capelli, sulla forma della testa, sull'angolo facciale, sulla statura etc., sempre però su caratteri esterni ([24]). Non si trovarono però d'accordo sul numero delle specie.

Per i monogenisti invece, l'umanità attuale, pur con le sue razze differenti, era un'unica specie che proveniva perciò da un'unico ceppo (solo in seguito si farà la questione del numero delle coppie originarie). Autorevoli sostenitori del monogenismo furono: Buffon, Linneo, Lamarck, Cuvier, Blainville, i Geoffrey-Saint-Hilaire, Muller, Humboldt, De Quatrefages ([25]), Ratzel etc.

Con la diffusione delle dottrine trasformiste, vengono poste in discussione tutte le precedenti teorie sulla composizione e sulle origini dell'umanità attuale. Il trasformismo si mostrò dapprima favorevole ad un monogenismo; più tardi invece, si orientò verso una forma di poligenismo, secondo la quale le diverse razze umane sarebbero discese da diverse specie di scimmie ([26]).

([24]) Avvertita la difficoltà di fermarsi ad un semplice criterio merfologico, la moderna antropologia porta ormai le sue ricerche anche sulle differenze funzionali, fisiologiche e patologiche; mentre parallelamente si sviluppano gli studi di psicologia razziale, di sociologia razziale, di linguistica etc. Un interessante panorama dei moderni indirizzi dell'antropologia in R. BIASUTTI, *op. cit.*, V. I, al termine di ogni capitolo.

([25]) A. de QUATREFAGES, *op. cit.*, p. 22, « Le monogénisme compte parmi ses partisans presque tous les naturalistes qui ont porté leur attention sur les phénomènes de la vie, et parmi eux les plus illustres. En dépit de la différence de leurs doctrines Buffon et Linné, Cuvier et Lamarck; Blainville et les deux Geoffroy, Müller le physiologiste et Humboldt le voyageur s'accordent sur ce point »; e a p. 64, aggiunge: « Eh bien, que les hommes de bonne foi, sans parti pris, sans préjugés, veuillent bien me suivre dans cette voie et étudier par eux-mémes l'ensemble de faits dont j'ai à peine indiqué quelques-uns; et, j'en ai la ferme convinction, ils concluront avec les grands hommes dont je ne suis que le disciple, avec les Linné, les Buffon, les Lamarck, les Cuvier, les Geoffroy, les Humboldt, les Müller, que tous les hommes sont de méme espèce, qu'il n'existe qu'une seule espèce d'hommes ».

([26]) Cf. H. V. VALLOIS, *Y a-t-il plusieurs souches humaines?*, in *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 15 aprile 1927; ID. *Les preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme*, in *L'Anthropologie*, 39 (1929); ID., *Les races humaines*, Paris 1951.

Finalmente, con lo sviluppo della paleontologia e la scoperta dell'umanità fossile, si pose il problema del collegamento tra gli scheletri fossili e quelli appartenenti all'umanità vivente, tra i quali resti le differenze si presentavano tali da far apparire molto difficile il raggruppamento in una sola specie. I dati della paleontologia raccolti negli ultimi 50 anni, permettono ormai di formarsi un'idea unitaria di tutti i sicuri rappresentanti dell'umanità attuale e fossile.

La maggior parte degli antropologi contemporanei sono monogenisti, nel senso della discendenza da un'unico ceppo; così ad esempio: Dubois, Elliot-Smith, Giuffrida Ruggieri, Gregory, Keith, Pilgrim, Schwalbe, Wood-Jones, etc.; quasi tutti i collaboratori all'opera del Biasutti (27).

Degli scienziati recenti sono poligenisti, nel senso che fanno derivare le razze umane attuali da diversi ceppi: Klaatsch, Giuseppe Sergi, G. Sera e Th. Arldt (28). Invece, D. Rosa (29) G. Montadon (30), e G. Colosi (31), pur ammettendo l'unità del ceppo, sostengono che le razze umane attuali son discendenti da coppie diverse (32).

---

(27) R. Biasutti, *Razze e popoli della terra,* Torino, U.T.E.T., 1941.

(28) G. Sergi, *L'uomo,* Torino, 1911; ID., *La più antica umanità vivente,* Torino, 1930; G. Sera, *I caratteri della faccia e il polifiletismo dei Primati,* II, Pavia 1918; Th. Arldt, *Die Stammesgeschichte der Primaten,* Berlino, 1915.

(29) *Ologenesi,* Firenze, 1938; ID, *Evoluzionismo,* in *Enc. Ital., XIV,* p. 665.

(30) *L'Ologénisme ou Ologenèse humaine,* in *L'Anthrop.,* 39 (1929); ID., *La race, les races,* Paris, 1933; ID, *Le concept de race,* in *Scientia,* Bologna, 1935.

(31) *La dottrina dell'Evoluzione e le teorie evoluzionistiche,* Firenze, 1945.

(32) Per questi autori, la vita sarebbe apparsa contemporaneamente in tutti i punti della terra, dove le condizioni ambientali e biologiche lo potevano permettere. La prima forma vivente dotata potenzialmente di una forza di trasformazione, avrebbe messo capo, grazie a una continua evoluzione, a tutte le specie animali e vegetali. Le forze interne, cui si deve soprattutto questa evoluzione, agirebbero dicotomicamente, nel senso che, a partire da una data forma vivente, si originerebbero due rami, uno a sviluppo tardivo e persistente, l'altro a sviluppo precoce, ma di vita breve. Applicato all'uomo, l'Ologenismo sostiene che gli uomini sono apparsi contemporaneamente in diversi punti della terra, e che da costoro per successive trasformazioni, sempre in senso dicotomico, si son formate le altre specie umane. In questo modo si salverebbe l'unità specifica originaria, ma non l'unità specifica attuale, quale la scienza moderna oggi comunemente accetta. Le obiezioni che si fanno a questa ipotesi sono tante e gravi, cf. A. C. Blanc, *Etnolisi,* in *Rivista di Antropologia,* 33, (1940), p. 103.

Le conclusioni di tutti i poligenisti sono tratte, in sostanza, dalla considerazione delle differenze morfologiche, fisiologiche e psichiche rilevate tra le diverse razze viventi o già scomparse. Per costoro, queste differenze, arbitrariamente ritenute essenziali o qualitative, non possono essere spiegate se non ricorrendo a origini diverse.

Ora invece, la conclusione degli studi intorno ai caratteri razziali [33], dà per certo che nessuno di questi caratteri può esser preso come carattere originario specifico, patrimonio esclusivo di un determinato gruppo e non di altri; e che perciò, ogni differenza, sia superficiale che profonda, temporanea o permanente, è da considerare come differenza quantitativa o di frequenza, e non qualitativa. Nessun carattere può dirsi esclusivo di una razza dato che, secondo le ricerche del Suk, in tutte le razze, anche le più pure, si rinvengono individui che portano tutti o quasi tutti i caratteri di altri gruppi razziali [34].

Gli insegnamenti del Magistero della Chiesa.

Le antiche antropogonie, tramandateci da poeti e da storici [35]; le tradizioni dei popoli antichi [36]; tutte le storie antiche, che parlano delle trasmigrazioni dall'Asia, dalla Caldea, dalla Fenicia, dall'Egitto, dalla Grecia [37], convengono

---

(33) Un'abbondantissima biografia su questi studi si trova alla fine dei capitoli dell'opera cit. di R. Biasutti.

(34) V. Suk, *On the question of human races on the Basis of the precipitin Test and Isoagglutination,* in *Acta Soc. Nat.,* Moraviae, 8, 1933.

(35) Cf. Orfeo, *Hymni,* 1 ss.; *Heroici carminis,* v. I, pp. 502 ss.; Hesiodus, *Carmina, Opera et dies,* ed. Didot, Bibl. graec., Paris 1878, t. 37 pp. 31-46; Aristophanus, *Aves,* v. 685 e ss., ibid., t. 7, p. 218; Horatius, *Carminum,* l. 1. carmen 16, v. 13; Ovidius, *Metamorph.,* L. 7, v. 75; Sanchuniaton in Eusebio, *Praep. Evang.,* L. 1, c. 10, MG 21, 87; Berosus chaldeus in Eusebio, *Chronic.,* L. 1 c. 2, PG 19, 108; Banier, *La mithologie et les fables expliquées par l'histoire,* III, pp. 57 ss.

(36) Cf. Fourmont, *Réflections sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples,* Paris, L. 1, c. 1.; Riancey, *Historie du monde,* t. 1, pp. 24-37; Clavigero, *Storia del Mexico,* t. 2, p. 6; t. 4, p. 16; Humboldt, *Vues cordillères,* t. 2, p. 185; W. Jones, *Asiatic. reserch.,* t. 1, p. 230; Rohrbacher, *Hist. univ.,* t. 1, pp. 158-170; C. Cantú, *Hist. univ.,* t. 1, L. 1, c. 3.

(37) Fourmont, *op. cit.,* c. 2.

sostanzialmente con la narrazione mosaica della comune discendenza del genere umano da Adamo ed Eva. Se presso qualche popolo si trovano cenni di presunte origini distinte da quelle di altri popoli, questo si spiega facilmente con il desiderio di apparire superiori agli altri (38).

Nella Chiesa, l'unità del genere umano fa parte integrante del patrimonio dottrinale; è pacifica verità, e quindi non è oggetto di discussione alcuna; anzi, non se ne parla esplicitamente: non ne discutono i Padri (39) e non ne tratta esplicitamente la Chiesa nei documenti del Magistero straordinario.

Si potrebbe porre a questo punto la questione dove mai la Chiesa fondi la persuasione nell'unità di origine del genere umano.

E' assolutamente da escludere che i primi cristiani abbiano preso questa dotrina dalle tradizioni dei popoli pagani (40). Sicuramente i cristiani conoscevano le antropogonie antiche, ma la loro fede, anche per questa verità, era fondata sulla Rivelazione. La Chiesa primitiva considera l'unità di origine del genere umano una questione non semplicemente storica, naturale — scientifica diremo noi — bensì una verità contenuta nella Rivelazione (41). Generalmente, concordano in questo

---

(38) « Populi illi innata quadam cupidine gloriole ducti ceperunt inter se de antiquitate decertare; deerant documenta undé erueretur a quibus primum incolis regio quaelibet habitari cepisset. Hinc factum est ut appellari ceperint indigenae, seu inde nati, vel autochthones etc., perinde ac si non aliunde originem traxissent. Quibus accesserunt poëtae, qui mythis suis hanc opinionem amplificarunt. Ceterum nationalis haec seu provincialis gloria minime obfuit quominus gentes omnes vestigia servarint primaevae traditionis circa originem hominum » G. PERRONE, *De Deo Creatore*, n. 252, p. 127.

(39) O almeno, non la propongono per ragioni naturali; la attingono pacificamente dalla S. Scrittura.

(40) Ci pare però che non si possa dire che i primi cristiani non hanno preso questa dottrina dai pagani solo perchè la stessa dottrina non era universalmente ammessa (cf. LENNERZ, *art. cit.*, p. 424). Le testimonianze già ricordate ci autorizzano a considerare invece l'unità del genere umano come dottrina comune, nel mondo pagano, cf. G. PERRONE, *op. cit.*, p. 127. Perciò basti dire semplicemente che la Chiesa ha preso questo dottrina come l'ha ricavata dalla Scrittura.

(41) Lo dice S. Agostino, il quale nel *De gratia Christi et de peccato originali*, L. 2, c. 23, n. 27; PL 44, 398; dopo aver enumerato alcune questioni scritturistiche, per es. dove sia il paradiso, se gli elementi di questo mondo siano quattro o più,

tutti i teologi moderni; però le note teologiche attribuite sono piuttosto diverse ([42]). E infatti — nonostante certe azzardate esegesi dei testi scritturistici, riguardanti l'origine dell'umanità — l'interpretazione autentica degli stessi testi, fatta dalla Chiesa, impone di considerare l'origine di tutto il genere umano da Adamo, come una verità rivelata, da porre tra le verità fondamentali della religione cristiana.

Il Magistero straordinario della Chiesa non trattò mai direttamente della questione; manca perciò una esplicita definizione dogmatica. E ciò si spiega facilmente col fatto che, fino al XVII secolo non si era posta in dubbio questa verità; e quindi un intervento solenne della Chiesa — sotto certi aspetti almeno — sarebbe stato inutile; quando l'argomento divenne oggetto di ricerca e di discussione in sede scientifica, per il progresso delle scienze antropologiche del XVIII e XIX secolo, il Concilio Vaticano I affrontò il problema, ma non potè arrivare all'auspicata definizione.

Tuttavia, numerosi documenti del Magistero straordinario e ordinario della Chiesa, anche se non esplicitamente (per il Magistero straordinario), presentano il Monogenismo come fondamento della dottrina cattolica del peccato originale e della Redenzione ([43]). Non accettare il Monogenismo significherebbe respingere i dogmi sui quali si fonda tutta la religione cristiana, che è essenzialmente la religione della Redenzione.

Il Concilio di Cartagine (XVI) del 418, indetto contro i

---

perchè gli uomini antichi pare vivessero più a lungo, etc., aggiunge: « Quis enim non sentiat, in his atque huiusmodi variis et innumerabilibus quaestionibus, sive ad obscurissima opera Dei, sive ad Scripturarum abditissimas latebras pertinentibus, quas certo aliquo genere complecti ac definire difficile est, et multa ignorari salva christiana fide, et alicubi errari sine aliquo haeretici dogmatis crimine? Sed in causa duorum Hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non eius a quo factus est; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed eius a quo missus est: in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit », LENNERZ, *op. cit.*, pp. 424-425.

([42]) Se ne trova un interessante ed utile elenco in: LENNERZ, *art. cit.*, pp.425-426.

([43]) M. CUERVO, *Evoluzionismo, monogenismo y pecado original*, in *Salmanticensis*, 1 (1954), pp. 259-300.

Pelagiani, approvato da Papa Zosimo, nei canoni del « De peccato originali et gratia », presenta Adamo, non solo come una unica persona, ma anche come il « primo uomo ». Nel can. 1 vengono condannati coloro che asseriscono che Adamo «Adam primum hominem » mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae » ([44]).

La morte di Adamo come pure di tutti gli uomini, è una conseguenza del peccato « peccati merito », di quello stesso peccato che passa negli uomini per generazione e dal quale saranno mondati con il Battesimo. Per questo nel can. 2 si afferma: « etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt » ([45]); da ciò la condanna per « quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur . . . A.S. » ([46]). Le linee essenziali della dottrina del peccato originale son ben tracciate: Adamo ha peccato e il suo peccato si trasmette per generazione naturale ai suoi discendenti, a tutto il genere umano.

La base scritturistica sulla quale il Concilio di Cartagine si appoggia per le sue decisioni, è il passo della Lettera ai Romani 5, 12: « Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt ».

E' interessante notare come il Concilio si appelli alla tradizione ordinaria della Chiesa per confermare la trasmissione del peccato di Adamo nei discendenti, per la quale si invoca il passo citato dalla Lettera ai Romani.

([44]) Denz., n. 101.
([45]) Denz., n. 102.
([46]) Denz., n. 102.

Nel frammento dell'« *epistola tractoria* » di Papa Zosimo, conservata da S. Agostino nella lettera 190 indirizzata ad Optato, n. 23, vi è un'eco del pensiero dei Padri i quali sostengono — soprattutto nella controversia con i Pelagiani — insieme al dogma della propagazione del peccato originale anche la dottrina della propagazione del genere umano dal solo Adamo: « Fidelis Dominus in verbis suis, eiusque baptismus re ac verbis, id est, opere, confessione et remissione vera peccatorum, in omni sexu, aetate, condicione generis humani eandem plenitudinem tenet ... Per ipsum (Christum) enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo. Ipsius morte, mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagine contractum chirographum rumpitur in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius » (47).

Sempre in relazione alla lotta contro i Pelagiani, il Papa Celestino I, nella lettera ai Vescovi della Gallia, sottolinea come: « In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi ... » (48). Esiste una profonda intima solidarietà nel peccato di Adamo con tutti gli uomini.

La trasmissione del peccato di Adamo ai suoi discendenti viene riaffermata contro i Semipelagiani, nel Concilio di Orange del 529, approvato da Bonifacio II. Che la solidarietà di Adamo con tutto il genere umano, nella colpa e nella pena, dipenda da un profondo vincolo naturale, resta chiaro nella condanna, al can. 2: « Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem. (*Rom.* 5, 12) (49).

(47) PL. 33, 865.
(48) PL. 50, 531.
(49) Denz., n. 175.

Il peccato di Adamo ha nuociuto a lui e alla sua discendenza; da Adamo, la morte del corpo « quae poena peccati est », e anzi, anche il peccato stesso « quod mors est animae », sono passati a tutto il genere umano.

Non viene ricordato il modo di trasmissione del peccato e della pena, ma è chiaro il riferimento ai canoni del Concilio di Cartagine, con i quali ha in comune la stessa citazione scritturistica, e perciò alla generazione naturale come mezzo di trasmissione.

Nei canoni del Concilio di Orange, Adamo è solo ricordato come « *l'unus homo* » e non il « primus homo » come nel Concilio di Cartagine; ma rispetto a questo Concilio è meglio determinata l'estensione del termine « omnes homines » che sono « omne genus humanum », la « propago Adae » al quale passa il peccato e la pena del peccato.

Fino al Concilio di Trento non è possibile trovare un ulteriore approfondimento dei concetti espressi nei precedenti Concili, tuttavia, senza affatto forzare i testi in favore di una tesi o di un'altra, a nostro avviso, appare molto chiara l'unità di tutto il genere umano, che ha Adamo come unico progenitore.

Papa Pelagio I, trattando dei Novissimi, nell'Epistola « Humani Generis », inviata a Childeberto I, nell'aprile del 557, afferma: « Omnes enim homines ab Adam usque ad consummationem saeculi natos et mortuos cum ipso Adam eiusque uxore, qui non ex aliis parentibus nati sunt, sed alter de terra, alter (al. altera) autem de costa viri (Gen. 2, 7-22) creati sunt » ([50]).

Tutti gli uomini, da Adamo fino alla consumazione dei secoli, un'immensa unica famiglia, sono sottoposti allo stesso destino, meraviglioso e tremendo a un tempo: morranno, risorgeranno, si presenteranno al giustissimo giudizio di Dio.

E' qui ben definita la personalità dei progenitori, e si esclude che prima di Adamo siano esistiti altri uomini; più

([50]) Denz., n. 228.

precisamente, si nega che Adamo abbia avuto genitori « qui (Adamo ed Eva) non ex aliis parentibus nati sunt . . . » e che tutti gli uomini, nati da Adamo in poi, sono soggetti alla stessa legge. Non si parla esplicitamente della discendenza di « tutti gli uomini » dalla prima coppia Adamo-Eva, ma, atteso che la morte è « stipendium peccati », del peccato di Adamo, e che la pena del peccato passa insieme al peccato ai discendenti di Adamo per generazione naturale, la conclusione è ovvia.

La stessa intima solidarietà di Adamo con il genere umano è riaffermata nel Concilio di Quiersy dell'853. Sempre alla luce dell'insegnamento paolino, nel « De redemptione et gratia », contro Godescalco e i Predestinaziani, si afferma che: « Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum recepimus » ([51]). Il « primus homo » nel quale tutto il genere umano peccò, è l'uomo che « Deus omnipotens sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit . . . et in sanctitate iustitiae permanere voluit » ([52]); è l'uomo che « libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est « massa perditionis » totius humani generis ([53]); è Adamo, il progenitore del genere umano.

Un ulteriore documento che conferma la tradizionale dottrina della Chiesa intorno alla discendenza di tutta l'umanità dall'unica coppia Adamo-Eva, si ha nella Lettera « Cum sicut » del 14 nov. 1459, con la quale Pio II condanna gli errori di Zanino di Solcia. Nella Lettera viene condannata la proposizione: « Deum quoque alium mundum ab isto creasse, et in eius tempore multos alios viros et mulieres extitisse et per consequens Adam primum hominem non fuisse » ([54]).

Delle testimonianze precedenti, questa è forse la più esplicita nella esclusione di altri uomini prima di Adamo.

Con il Concilio di Trento vengono riprese quasi alla lettera le espressioni dei precedenti Concili sul peccato origi-

---

([51]) Denz., n. 317.
([52]) Denz., n. 316.
([53]) Denz., n. 316.
([54]) Denz., n. 717 c.

nale [55], ma nell'esposizione della dottrina del peccato originale e della giustificazione (Sess. V e VI) si abbonda in maggiori particolari. I suoi canoni dogmatici incominciano col precisare la personalità concreta e individua di Adamo: « Si quis non confitetur primum hominem Adam... » [56]; « Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse... sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse... » [57].

Nei canoni e nei capitoli relativi si determinerà sempre meglio la personalità di Adamo, con i suoi privilegi, la sua colpa e la sua condanna. Appare chiaro che l'Adamo del Genesi è un individuo e non un simbolo o una collettività. Il Concilio di Trento, meglio determinando gli insegnamenti dei precedenti Concili, tra le altre verità, definisce che Adamo fu creato da Dio ed elevato all'ordine soprannaturale, in uno stato di innocenza, e arricchito dei doni preternaturali che gli sono propri. Altro progresso del Concilio di Trento è la definizione che questi doni dello stato di innocenza che Adamo ha in se medesimo, sono vincolati in lui e potranno passare alla sua discendenza solo se resterà fedele ai comandi di Dio. E' sufficiente la lettura dei primi canoni per rendersi ragione di ciò. Nel can. 1 infatti si dice: « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuerit transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse . . . atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus . . . A.S. » [58].

E nel canone seguente: «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse . . . A.S. » [59]. Cioè, se Adamo non avesse peccato, nè

(55) Cf., Canoni del Conc. di Cartagine e di Orange.
(56) Denz., 788.
(57) Denz., 789.
(58) Denz., 788.
(59) Denz., 789.

lui avrebbe perduto questi doni, e neppure noi, ai quali sarebbero stati comunicati assieme alla natura.

Anche nel decreto sulla giustificazione, questa viene descritta come un passaggio «ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Iesum Christum » ([60]), nel quale passaggio è evidente un rapporto tra due soli individui, tra l'unico Adamo e l'unico Cristo.

Questo « primo uomo » ha commesso un peccato, « peccatum, quod origine unum est » ([61]). Queste affermazioni non lasciano assolutamente adito ad una interpretazione « collettiva». Un solo peccato infatti suppone un solo individuo peccante, e non lo si potrebbe intendere, se non impropriamente, come il peccato di una collettività, cioè come il risultato di tanti peccati personali.

Ma il pensiero del Concilio è molto chiaro: vuole definire esplicitamente l'unicità del peccato originale; se avesse voluto intendere diversamente avrebbe usato una diversa terminologia: « Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest uniquique proprium . . . » ([62]).

Questa colpa unica, dell'unico primo uomo, non ha nuociuto solamente a colui che l'ha commessa, « non sibi soli », ma si è trasmessa all'umanità intera, la quale è costituita appunto dai discendenti di quel primo peccatore ([63]). E' la definizione della trasmissione del peccato, « propagatione non imitatione transfusum ».

Indubbiamente i canoni del Concilio tridentino non mirano direttamente ad affermare l'unità della coppia primitiva. Il Monogenismo, a quei tempi, era accettato senza discussione e perciò non si pensò neppure ad una sua definizione. Tuttavia si afferma espressamente la decadenza di tutti gli uomini,

(60) Denz., 796.
(61) Denz., 790.
(62) Denz., 790.
(63) Denz., 789.

decadenza che si manifesta con la morte del corpo, con le altre pene corporali, l'ignoranza etc., con la morte dell'anima: il peccato. Questa solidarietà della pena suppone una solidarietà nella colpa, che deve essere necessariamente di natura fisica, in ragione della stessa pena che dovrà essere inflitta.

Il disordine, corporale e spirituale, secondo il Concilio di Trento, si trasmette per generazione, cioè per trasmissione della natura umana che in Adamo si macchiò di peccato. Tutti gli uomini perciò devono essere purificati, per mezzo del Battesimo, dal peccato di cui sono macchiati.

Tutto ciò insegna che la decadenza universale ed ereditaria, si ricollega a un fatto che riguarda colui dal quale doveva discendere tutta la famiglia umana. « Questa dottrina, così l'Hauret, riceve, nei testi conciliari, una formulazione concreta: Tutti gli uomini nascono peccatori, perchè essi sono tutti compresi nella discendenza di una personalità peccatrice, Adamo, padre della famiglia umana » ([64]).

Dall'asserzione del fatto della trasmissione e dall'affermazione che quella colpa è unica e si trasmette « propagatione, non imitatione », resta chiaro che si tratta di una colpa nativa, fondata sull'unità della stirpe, indipendente dalla volontà dei posteri. Per questo, il Monogenismo, pur non essendo ancora solennemente definito, deve essere considerato come una verità appartenente alla fede, che entra come elemento necessario nella dottrina del peccato originale, e perciò tocca « di striscio » la definizione dogmatica ([65]). E' il pensiero comunemente condiviso dai teologi moderni ([66]), che trova una autorevole conferma nell'Enciclica « Humani Generis ».

Dalle definizioni del Concilio di Trento si possono trarre tutti gli elementi che servono per impostare con sufficiente

---

([64]) C. HAURET, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, 2 ed., Paris 1950, p. 173.

([65]) Idem.

([66]) Cf., H. LENNERZ, *art. cit.*, pp. 425-427.

chiarezza il problema dell'unità del genere umano. Raccolti in schema, questi elementi possono esser così enunciati:

1) Adamo è presentato come una persona, un solo individuo — nel can. 1 del decreto sul peccato originale è detto: « Si quis non confitetur, primum Hominem Adam cum mandatum Dei in Paradisum fuisset transgressus » ([67]).

2) Il peccato di Adamo ha nuociuto non solo a lui stesso (sibi soli), ma anche alla sua discendenza (eius propagini); e non solo la pena, ma anche il peccato è passato in tutto il genere umano (in omne genus humanum). La discendenza di Adamo « propago Adae » è quindi tutto il genere umano « omne genus humanum ». Il che equivale a dire Adamo è il padre di tutti gli uomini.

3) Il peccato di Adamo, che è « origine unum », si trasmette a tutti gli uomini « propagatione non imitatione », ossia per generazione naturale. Ora: il peccato originale originante è uno, cioè di Adamo; il peccato originale originato è in tutti; vi è per generazione, quindi tutti sono figli di Adamo ([68]).

Dal presente schema si può facilmente ricavare come la dottrina del Monogenismo, ossia dell'origine di tutto il genere umano da Adamo, sia intimamente collegata con la dottrina del peccato originale e della Redenzione, in modo che, negato il Monogenismo, non si salva né l'unicità del peccato originale originante, né l'universalità del peccato originale originato; e conseguentemente la dottrina cattolica sul peccato originale e sulla Redenzione — e perciò tutta la dottrina cattolica — verrebbe ad esser sostanzialmente cambiata.

Ci riserviamo di ritornare sulle definizioni del Concilio di Trento, dopo aver esaminato altri documenti del Magistero che permettono di concludere come il Monogenismo, anche se

---

([67]) Denz., n. 788.
([68]) Denz., nn. 789, 790.

non ancora solennemente definito, è dottrina comune della Chiesa; e come il Poligenismo, anche per gli innegabili progressi delle scienze naturali che ne fanno apparire sempre più l'infondatezza, non possa essere assolutamente conciliabile con il dogma ([69]). Se i Padri del Concilio di Trento non si son posti espressamente ([70]) il problema dell'unità del genere umano, se lo posero invece i Padri del Concilio Vaticano I, per i quali il Monogenismo era una verità implicita nel dogma del peccato originale e in quello della Redenzione universale. Si pensava a una definizione solenne e per questo venne affidata la questione allo studio di una commissione. Si hanno due redazioni successive di quella che doveva esser una costituzione dogmatica *De Doctrina Catholica.* Gli eventi bellici del 1870 fecero sospendere i lavori del Concilio Vaticano e i testi a questo proposito preparati non furono né approvati, né promulgati. Conseguentemente, essi non hanno alcuna autorità conciliare, ma hanno ugualmente una grande importanza ([71]) e sarà pertanto utile esaminarli attentamente.

([69]) « Ex hoc autem dogmate universalis lapsus et universalis reparationis elucet non solum veritas revelata, sed etiam eius connexio cum tota oeconomia revelationis, et gravissimum momentum huius dogmatis de unitate et communi origine totius generis humani ». Conc. Vat. Coll. Lacensis, VII, col. 544-545.

([70]) « E' vero che nel Concilio Tridentino non è stata data nessuna definizione esplicita sull'origine di tutto il genere umano da una sola coppia, come invece probabilmente l'avremmo avuta dal Vaticano. Tuttavia... la dottrina che viene presentata come dottrina autentica della Chiesa è tale che include necessariamente il monogenismo stretto, che non si può perciò rigettare, senza cambiarla sostanzialmente », M. Flick, *Il Poligenismo e il Dogma del peccato originale,* in *Gregorianum* 4 (1947), p. 558. Per H. Lennerz: « Episcopi Concilii Tridentini erant homines sui temporis, saeculi 16. Monogenismus erat unica doctrina de origine generis humani ipsis nota; cogitatio rem aliter se habere posse omnino non venit in eorum mentem, et hac sua suppositione fecerunt decreta sua. Expectandum non erat alio modo eos decreta sua efformare. Verum est: expectandum non erat patres concilii in hac re modo essentialiter diverso locutos esse; sed non quia erant homines saeculi 16, sed quia erant episcopi catholici, qui sub assistentia Spiritus Sancti decreta sua fecerunt; et haec decreta eo sensu intelligenda sunt, quo ipsi ea voluerunt definire. Si autem ita est, polygenismus est exclusus ». *Quid theologo dicendum de polygenismo,* in *Gregorianum* (1948), p. 433.

([71]) « Ces textes qui n'ont pas été promulgués n'ont évidemment aucune auctorité conciliaire; ils n'en présentent pas moins un trés grand intérêt théologique, parce qu'ils ont été très soigneusement pesés, avec le souci explicite de discerner ce qui s'impose à la foi, ce qui lui est connexe et doit être tenu pour

Il 10 dicembre 1869, nella Prima Congregazione Generale, fu distribuito ai Padri del Concilio Vaticano I lo « Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos ». Tra gli errori che hanno il razionalismo come « velenosa radice » viene inserita anche la dottrina contraria al Monogenismo. Al cap. XV dello Schema, sotto il titolo: « De communi totius humani generis origine ab uno Adam . . . » ([72]), viene innanzi tutto individuata la minaccia contro la dottrina cattolica nel principio dell'indipendenza della ragione e della falsa libertà della scienza « damnatum principium independentiae rationis ac falsae libertatis scientiae » ([73]); ed è questo principio che finisce per mettere in contrasto la fede e la ragione, la religione e la scienza.

Quanto alla dottrina intorno all'uomo, gli errori più gravi sono soprattutto: « de eius supernaturali exaltatione, lapsu et restauratione »; in questa elencazione il monogenismo non è ricordato, ma si capisce che lo si considera implicito nella dottrina « de lapsu et restauratione », prova ne sia che la prima delle verità ricordate è quella dell'origine del genere umano da Adamo: « . . . In primis itaque tam veteris quam novi testamenti revelationi innixi profitemur et docemus, totum humanum genus ab uno primo parente Adam ortum habere . . . Immo negata hac veritate, etiam alterum revelatum dogma peccati originalis ab uno primo genitore in omnes homines transfusi, et redemptionis omnium per unum mediatorem Dei et hominem Christum Iesum violatur. . . Unde sub anathemate damnamus errorem, quo haec unitas et communis origo totius humani generis negatur » ([74]).

---

certain, ce qui est de théologie commune, ou ce qui reste au contraire librement débattu. Il sont en autre témoin exceptionnel de ce qu'était l'enseignement catholique commun dans l'Église universelle »: M. LABOURDETTE O.P., *Le péché originel et les origines de l'homme,* in *Revue Thomiste* 1 (1952), p. 18.

([72]) COLL. LACENSIS, VII, col. 515.

([73]) Nella nota 35 (col. 544) si sottolinea il fatto che si espone la dottrina cattolica sull'uomo « quatenus falsi nominis scientia nostris temporibus definitionem veritatis catholicae et condemnationem oppositorum errorum necessariam vel opportunam reddere videtur ».

([74]) COLL. LACENSIS, VII, col. 516.

Il fondamento di questa verità è nella Sacra Scrittura, ed è « ... tam Veteris quam Novi Testamenti revelationi innixi » ([75]), che i Padri vogliono insegnare che tutto il genere umano discende dall'unico progenitore Adamo. Vengono elencati i passi ritenuti più significativi: « ... Adam, cui cum uxore sua Heva matre cunctorum viventium benedicens Deus mandavit replere terram (*Gen.* 1,28; 3,20), a Spiritu Sancto in Libro Sapientiae dicitur primus formatus a Deo pater orbis terrarum (*Sap.* 10,1), et diserte Apostolus gentium praedicavit, fecisse Deum ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae (*Act.* 17,26); e finalmente, ricordando l'opera redentiva di Cristo, vien citato il testo della Lettera ai Romani 5, 18.

La nota 36 apposta nel primo Schema della Costituzione, non lascia dubbi sulla interpretazione del capitolo XV e perciò sulle intenzioni dei Consultori che lo avevano preparato: L'origine comune di tutto il genere umano dai due progenitori è definita come rivelata da Dio, e perciò l'errore opposto è da condannare come eresia. Nella Sacra Scrittura — prosegue la nota 36 — questa verità è contenuta in modo chiaro « manifesto » sia esplicitamente « et disertis verbis », sia implicitamente e nell'altro dogma dello stato decaduto di tutto il genere umano « per unum hominem Adam » introdotto, e del peccato originale propagato per generazione in tutto il genere umano « ab uno primo parente Adam »; e viene ancora citato San Paolo: « sicut per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (*Rom.* 5,12) » ([76]).

Il pensiero degli estensori lo Schema è ben chiaro e l'esattezza della terminologia, l'insistenza nella ripetizione dei testi scritturistici e il richiamo alla dottrina solennemente definita, rendono ancora più preciso il senso di sicurezza intorno a questa verità. Ed è appunto per desiderio di maggior completezza

---

([75]) Coll. Lacensis, VII, col. 515.
([76]) *Ivi,* col. 544.

ed esattezza che nella stessa Nota 36 si fa rimarcare come la verità della comune origine di tutti gli uomini da Adamo è contenuta nello stesso fondamento della nostra fede e della nostra speranza, cioè nel dogma della Redenzione di tutto il genere umano per Cristo, il quale « . . . neque enim alios homines redemit, nisi qui in Adam lapsi sunt: « sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur » (*1 Cor.* 15, 22); nec alios redemit, nisi qui sunt ex eadem generatione Adamitica, ex qua ipse secundum carnem esse voluit: qui enim sanctificat et qui sanctificantur, ex uno omnes . . . quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium (*Hebr.* 2, 11-14) » ([77]).

Il 28 dicembre 1869 incominciò la discussione sullo Sche- Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica . . . ([78]). Sulla dottrina della comune origine del genere umano da Adamo, non ci furono interventi di particolare rilievo, o almeno che toccassero la sostanza dello schema proposto, che fu generalmente ben accolto.

Solo nella Sesta Congregazione Generale del 3 gennaio 1870 ([79]), Mons. Agostino Vérot, vescovo di Savannah, fece osservare che sull'unità della specie umana, lo schema preparato era abbastanza buono, ma bisognava rivedere le annotazioni esplicative (Nota 36) aggiunte allo schema. Ciò che non piaceva al Vescovo americano era appunto l'osservazione conclusiva della Nota 36: « Ex hoc autem dogmate universalis lapsus et universalis reparationis elucet . . . gravissimum momentum huius dogmatis de unitate et communi origine totius generis humani, quam nostra aetate ab hominibus quibusdam ex levissimis rationibus geologicis aut ethnographicis in dubium vocatam esse, nemo ignorat » ([80]). Questa osservazione per Mons.

([77]) *Ivi*, col. 544.
([78]) COLL. LACENSIS, VII, col. 713-714.
([79]) *Ivi*, col. 715-716.
([80]) *Ivi*, col. 544-545.

Vérot era la prova che non si era tenuto conto che degli errori che su questo argomento serpeggiavano in Germania, e non si era pensato alle opinioni di origine americana, inglese e francese ([81]). Credere « levissimae » le ragioni geologiche ed etnografiche contrarie all'unità della specie umana, voleva significare un minimizzare i dati delle scienze antropologiche sull'origine dell'umanità; e ciò poteva esser pericoloso, perchè al contrario, queste ragioni erano di tale portata che solo l'autorità della Sacra Scrittura poteva impedire di dar loro una piena adesione ([82]).

Ma il motivo principale che spingeva il prelato americano a chiedere la definizione dogmatica della dottrina monogenista, era l'urgenza di combattere le teorie razziste che si diffondevano soprattutto negli Stati Uniti ([83]), e per le quali si negava ai bianchi e ai negri una origine comune. Ma dare una definizione dogmatica, spinti solo da questo motivo, poteva indurre a credere che si intendesse salvaguardare unicamente l'unità morale del genere umano; perciò, il futuro cardinale Giovanni B. Franzelin S.J., consultore della Commissione teologica, nel discorso sul primo Schema della Costituzione dogmatica sulla dottrina cattolica ([84]), a questo riguardo, fece osservare che il rapporto presentato ai Padri del Concilio non intendeva ignorare gli errori razzisti, ma in primo luogo mirava alla definizione della unità fisica del genere umano, la quale unità è appunto il più forte argomento contro ogni forma di razzismo. Dice appunto il Franzelin, diretto a Mons. Vérot: « Mirum est, quomodo haec duo obiici potuerint, quod ibi error negans communem originem humani generis respiciatur solummodo sub certa forma, qua vigeat penes unos

---

([81]) Cf., Th. Granderath, *Histoire du Concile du Vatican,* trad. dal tedesco, t. II, Bruxelles 1909, pp. 127-128.

([82]) Cf., Mansi, Martin et Petit, *Amplissima collectio conciliorum,* L, col. 108, 165-166, 334; C. Hauret, *Origini dell'Universo e dell'uomo secondo la Bibbia,* trad. it., Torino 1953 p. 181.

([83]) Cf., Vigouroux, *op. cit.,* p. 306.

([84]) Coll. Lacensis, VII, col. 1611-1628, 1647.

Germanos; et quod is proscribatur nulla inducta ratione damnationis. Atqui tum veritas revelata tum error oppositus in schemate enuntiatur omnino generice absque ulla determinatione cuiuscumque formae peculiaris: Docemus totum humanum genus ab uno primo parente Adam ortum habere; Damnamus errorem, quo haec unitas et communis origo totius humani generis negatur » ([85]).

Il discorso del Franzelin, che porta in definitiva il pensiero maturatosi in tante discussioni e ricerche preparatorie, pone l'accento sul fatto che il monogenismo viene affermato non per motivi filosofici o per altre considerazioni scientifiche, ma fondandosi sulla Rivelazione e insieme, per deduzione «per deductionem evidentem » dal dogma cristiano della universalità della caduta e della universalità della Redenzione ([86]).

A nostro avviso, se nella Nota 36 c'è stato un richiamo alle dottrine della geologia e della etnologia contrarie al monogenismo, lo si è fatto per far comprendere l'opportunità della definizione dogmatica di una verità che solo a quei tempi si era incominciata a mettere in dubbio; e in secondo luogo, forse anche per esemplificare uno degli errori contrari alla dottrina cattolica, cui può portare la scienza di falso nome, « falsi nominis scientia ». A questo proposito, si ricordi che tutti gli errori della dottrina sull'uomo, sia « secundum naturam », sia « secundum supernaturalem elevationem », sono imputati al principio dell'indipendenza della ragione e dalla falsa libertà della scienza ([87]).

Riformato lo Schema della Costituzione dogmatica della dottrina cattolica, nella seconda parte di questo, che venne intitolata: Schema Constitutionis dogmaticae de praecipuis mysteriis fidei », al Cap. II « De hominis creatione et natura » si presenta la dottrina dell'unità del genere umano in questi termini: « Primo autem homini Adae et Evae uxori, e costa

---

([85]) Coll. Lacensis, VII, col. 1623.
([86]) Coll. Lacensis, VII, col. 1623.
([87]) Coll. Lacensis, VII, col. 515, 544.

eius divinitus formatae, benedicens Deus ait: « Multiplicamini et replete terram » (*Gen.* 1, 28); atque ita « ex uno fecit omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae » (*Act.* 17, 26). Quare etiam « vocavit Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium » (*Gen.* 3, 20); Adam vero ipse primus dicitur formatus a Deo, pater orbis terrarum (*Sap.* 10, 1), quippe a quo cuncti, qui incolunt terram, naturali generatione descendant carne de carne nascente » (88). I richiami alla Scrittura sono tali da giustificare l'unità del genere umano come dottrina rivelata, ma quasi non bastasse questo fondamento, si aggiunge l'altra argomentazione che Franzelin chiama « per deductionem evidentem » (89): « Qua fidei sententia negata, dogma quoque de peccato ab uno primo genitore in omnes transfuso, et de redemptione omnium per unum Mediatorem Iesum laeditur, contra Apostoli doctrinam . . . (*Rom.* 5, 18) ».

Nella Relazione sullo Schema riformato (90), trattando del Cap. II, dopo una elencazione dei dogmi compresi in questo capitolo, di ciascuno si dànno spiegazioni e si citano documenti, ad eccezione però dell'unità del genere umano, della quale si dice: « Tertium dogma, quod statuitur, est unitas generis humani, de quo nulla est difficultas» (91). Anche quando in sede di Deputazione « pro rebus ad fidem pertinentibus » si preparava lo schema riformato, non ci fu alcun intervento contrario sia quando alla sostanza della dottrina, sia quanto alla opportunità di una definizione dogmatica.

Il canone relativo era stato redatto in questi termini: « Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit; anathema sit » (92).

Come dicemmo, a tutti questi documenti non si può riconoscere alcuna autorità conciliare, ma servono a confermare la

---

(88) Coll. Lacensis, VII, col. 554-555.
(89) Coll. Lacensis, VII, col. 1623.
(90) Coll. Lacensis, VII, col. 553.
(91) Coll. Lacensis, VII, col. 555.
(92) Coll. Lacensis, VII, col. 566.

credenza universale della Chiesa intorno all'unità del genere umano che ha in Adamo il suo progenitore.

Con l'Enciclica « Summi Pontificatus » (20 ott. 1939) Pio XII riprende questi insegnamenti nella condanna dell'agnosticismo religioso e morale, al quale si devono attribuire tra gli altri errori, anche la dimenticanza della legge di umana solidarietà e di carità nelle relazioni tra i popoli, e la deificazione dello stato (93).

Per Pio XII « la radice profonda ed ultima dei mali, che deploriamo nella società moderna, è la negazione e il rifiuto di una norma di moralità universale, sia della vita individuale sia della vita sociale e delle relazioni internazionali » (94). E' in Dio che la norma di moralità universale trova il suo fondamento; se quindi Dio viene rinnegato ogni base di moralità cade e conseguentemente: « si soffoca, o almeno si affievolisce di molto la voce della natura, che insegna, persino agli indotti e alle tribù non pervenute a civiltà, ciò che è bene e ciò che è male, il lecito e l'illecito » (95). Quindi, il sorgere e l'affermarsi del materialismo ateo, del laicismo anticristiano, il neopaganesimo insomma, svuotando la società dei fondamentali principi religiosi e morali, finisce per distruggere la dignità personale dell'uomo.

Quando Pio XII scriveva la « Summi Pontificatus » il razzismo registrava le sue più gravi affermazioni soprattuto nella Germania di Hitler, in Italia, nella Russia. « Gli interessi della nazione, della razza e del sangue costituiscono la regola unica e suprema di ogni attività sociale e religiosa. Giustizia e ingiustizia, quando si tratta di vantaggi o svantaggi nazionali, diventano parole molto elastiche; ragione e torto perdono il loro valore morale e più non si discutono, quando è in giuoco il bene e lo sviluppo della patria, perchè lo Stato, erigendosi

---

(93) A.A.S., 31, (1939), pp. 454-480.
(94) *Ivi,* p. 460.
(95) *Ivi,* p. 460-461.

a fonte suprema di tutti i diritti, rigetta qualunque limite che lo circoscrive » ([96]).

Il disancoramento della coscienza umana da Cristo e dai suoi insegnamenti porta inevitabilmente a questa angosciosa anarchia nel campo delle relazioni umane, e a un cieco egoismo, fonte dell'odio più spietato tra fratelli.

Pio XII insiste perciò sulla legge della solidarietà umana e della carità, che è fondamento morale e divino dei doveri internazionali; è l'unica legge che — da sola — può e deve unire i popoli; può permettere il « raggiungimento della pace », la « tranquillitas ordinis », nell'osservanza dei propri doveri e nel riconoscimento degli altrui diritti, sia davanti alla autorità dello Stato, che nel piano più vasto dei rapporti internazionali.

Questo complesso ordinamento legittimo, che sarà possibile quando si riconosca il valore della legge della solidarietà umana e della carità, suppone in definitiva, il fatto primordiale della unità della specie umana ([97]). Infatti, scriveva il Papa: la legge dell'umana solidarietà e della carità: « . . . viene dettata e imposta sia dalla comunanza di origine e dalla eguaglianza della natura razionale in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, sia dal sacrificio di redenzione offerto da Gesù Cristo sull'ara della Croce al Padre suo celeste in favore dell'umanità peccatrice » ([98]). Il valore di questa legge è assoluto e fondamentale, proprio per questi motivi insiti nella natura stessa dell'uomo, e nella Redenzione operata da Cristo che rende gli uomini figli di Dio, tra loro fratelli.

([96]) A. VALENSIN, *La cité sans la loi de la charité;* Cf. *Semaines Sociales de France*, Sess., XX, 1928; RENÉ IOHANNET, *la conversion d'un catholique germanophile*, pp. 48-49; cf. A. ODDONE *Gli odi dei popoli nell'ora presente*, in *Civ. Catt.*, 2 (1940), pp. 175-176.

([97]) « Toute ordonnance légitime des rapports internationaux supposera donc les deux faits primordiaux de l'unité et de la diversité humaines. Diversité par la différenciation des peuples. Unité par la communauté de leur nature, de leurs droits de leurs intérêts fondamentaux », Y. DE LA BRIÈRE, *Summi Pontificatus*, in *Études*, 1939 p. 376.

([98]). Enc. *Summi Pontificatus* p. 462.

Respingere perciò questa legge è immorale, disumano, pagano: l'errore sociale più mostruoso.

Esiste infatti, — sottolinea Pio XII —: « Una unità in diritto e in fatto dell'umanità intera », perciò, il vincolo che deve unire i popoli è intimo e profondo, innanzi tutto: « Nell'unità di natura, ugualmente costituita in tutti di corpo materiale e di anima spirituale e immortale; nell'unità del fine immediato e della sua missione nel mondo; nell'unità di abitazione, la terra, dei cui beni tutti gli uomini possono per diritto naturale giovarsi, affine di sostentare e sviluppare la vita; nell'unità del fine soprannaturale, Dio stesso, a cui tutti debbono tendere; nell'unità dei mezzi, per conseguire il fine» ([99]).

E' interessante notare — e per il nostro scopo ha valore fondamentale — come Pio XII dia particolare rilievo al fatto dell'origine dell'intero genere umano da un solo progenitore. Infatti, rifacendosi ai passi classici della Sacra Scrittura, dopo aver ricordato la creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26-27) e la sua elevazione all'ordine soprannaturale, il Papa invoca ancora la autorità della Sacra Scrittura, la quale: « ci mostra come dalla prima coppia trassero origine gli altri uomini, di cui si fa seguire, con insuperata plasticità di linguaggio, la divisione in vari gruppi e la dispersione nelle varie parti del mondo »; e ancora un po' più avanti: « L'Apostolo delle genti poi si fa l'araldo di questa verità, che affratella gli uomini in una grande famiglia, quando annunzia al mondo greco che Dio « trasse da uno stesso ceppo la progenie tutta degli uomini, perchè popolasse l'intera superficie della terra, e determinò la durata della loro esistenza e i confini della loro abitazione, affinchè cercassero il Signore » (*Act.* 17, 26) ([100]).

E' questo il grande insegnamento dell'Enciclica; riportare a una doppia origine la solidarietà umana tra i popoli: una origine soprannaturale e una origine naturale.

([99]) *Ivi,* p. 463.
([100]) *Ivi,* p. 462-463.

Il pensiero di Pio XII è assolutamente chiaro, e i termini stessi che usa non lasciano dubbi. Per lui, l'unità del genere umano è dottrina rivelata; la Sacra Scrittura infatti « mostra come dalla prima coppia trassero origine gli altri uomini » ed è sempre la Sacra Scrittura ad offrire « la meravigliosa visione, che ci fa contemplare il genere umano nell'unità di una comune origine in Dio ».

Certamente il Papa richiama la dottrina tradizionale della Chiesa, per la quale l'umanità intera trae le sue origini da una sola coppia; ma a questo richiamo non si deve dare un valore semplicemente rievocativo, che in qualche modo minimizzerebbe l'insegnamento della « Summi Pontificatus ». L'Hauret, a commento dell'Enciclica scrive: « Secondo la dottrina tradizionale, il Sommo Pontefice richiama l'unità di origine fisica, per cui era permesso credere che egli non intendesse troncare la discussione monogenismo-poligenismo » ([101]). E' certo che il Papa Pio XII non dice espressamente di voler interrompere la discussione (lo dirà nell'*Humani Generis*), ma ci pare evidente che qui intende esprimere il suo pensiero, traendolo direttamente dalla Sacra Scrittura, senza volersi richiamare a tradizioni precedenti: la Sacra Scrittura « mostra », « ci fa contemplare » l'unità fisica, e perciò anche quella morale, del genere umano.

Indubbiamente, manca in questa Enciclica la forza e la chiarezza che si trova nella « Humani Generis », dove espressamente viene affrontato il problema delle origini dell'umanità e, sotto certi aspetti almeno, risolto.

Dopo il Concilio Vaticano I, il progresso della ricerca scientifica, lo sviluppo della geologia, della paleontologia, dell'etnologia e in genere, di tutte le altre scienze biologiche, richiamarono maggiormente l'attenzione degli studiosi sul problema delle origini dell'umanità, che venne così affrontato anche su un piano strettamente scientifico.

([101]) C. Hauret, *op. cit.*, p. 181.

Naturalmente, le conclusioni dei sostenitori del Poligenismo, non potevano lasciare indifferenti i teologi cattolici, i quali, alla luce della dottrina rivelata, o rigettavano l'ipotesi poligenista come assolutamente contraria alla religione, oppure, erroneamente considerando il Poligenismo come una verità scientifica, ne tentavano una conciliazione con il dogma cattolico ([102]).

L'Enciclica «Humani Generis» — 12 agosto 1950 —, nelle severe e incisive parole di Pio XII, è una condanna dell'ipotesi poligenista; e perciò rigetta tutti i tentativi di conciliazione, i quali, in ogni forma, porterebbero a conseguenze inaccettabili, perchè contrarie alla dottrina cattolica, e più precisamente, al dogma del peccato originale e della Redenzione del genere umano per opera di Cristo ([103]).

Infatti, quanto al Poligenismo: « i fedeli non possono abbracciare quella opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra dei veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; ora non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che pro-

---

([102]) Cf., P. de Sinéty, *Transformisme,* in *Dict. Apologétique,* IV, col. 1846. « Voyant les difficultés insurmontables que présent, au point de vue scientifique, un transformisme antropologique monogéniste, quelques esprit seraient peut-être tentés de chercher un accomodement de la doctrine catholique avec le polygènisme en donnant du péché originel une interprétation différente de celle qui est communément enseignée dans l'Eglise »; cf., E. Amman, *Transformisme,* in *Dict. Théol. Cath.,* XVI, col. 1390.

([103]) « Toute tentative dans ce sens (accordo della dottrina cattolica con il poligenismo), est d'avance, disons-le nettement, vouée a un échec certain », P. de Synéty, *art cit.,* col. 1846. Commentando questo giudizio, M. Flick scrive: « Crediamo che il giudizio del P. de Synèty sia perentorio e definitivo, e che quindi sia assolutamente impossibile conciliare il dogma del peccato originale, quale è contenuto nelle fonti autentiche della Rivelazione, con qualunque forma di poligenismo che neghi la discendenza del genere umano da una sola coppia » *art. cit.,* p. 557.

viene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (Cf. *Rom.* 5, 12-19; *Conc. Triden.*, sess. V, can. 1-4) ([104]).

A) *Una questione preliminare*

Il problema fondamentale per una esatta valutazione dell'importanza della « Humani Generis » nella soluzione della nostra questione, sta nel cercare di stabilire quale sia stata precisamente la volontà di Pio XII, il quale dice: « i fedeli non possono abbracciare » il poligenismo, perchè « non appare in nessun modo » come questa ipotesi si possa accordare con il dogma.

Nella espressione « non appare in nessun modo », si è voluta vedere una porta aperta a una possibile futura conciliazione ([105]).

([104]) Enc. « Humani Generis », vers. it. de *La Civiltà Catt.*, 3, 1950, p. 471.

([105]) Nella *Revue diocésaine de Namur*, 6 (1951), p. 114, sotto il titolo *L'encyclique Humani Generis et le polygénisme - Réponse à deux questions*, son contenute le risposte — a firma di J. Havet — a due difficoltà sollevate sulla Enciclica, a proposito del Poligenismo. La prima è quella che ci interessa: « J'ai en ma possession deux traductions françaises de l'Encyclique *Humani Generis*, celle qui a paru dans la collection *Études Religieuses*, n. 672 (Liège, La pensée catholique) et celle qu'a publiée la *Revue diocésaine de Namur*, 1950, T.V., pp. 220-237. Or, j'ai remarqué entre ces deux traductions une différence qui me paraît assez importante... Je lis dans la traduction *Ét. Rel.*: « On ne voit, en effet, présentement, aucune façon d'accorder pareille doctrine (... polygénisme) avec ... ». Dans la traduction de la RDN, je lis: « On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ... « Il me semble que la présence ou l'absence du mot "présentement" est de nature à modifier assez sensiblement le sens et à fonder une attitude très différente à l'égarde du polygénisme ».

L'Havet, rispondendo alla difficoltà sul passo, che nell'Enciclica dice testualmente « Cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum ... », fa una specie di esegesi sulle traduzioni di questo testo fatte da alcune riviste francesi, le quali, per la presenza del « présentement », vorrebbero insinuare che solo "al presente" non c'è possibilità di conciliazione, ma che questa potrebbe essere possibile in futuro. Il termine « présentement » — dice ancora l'Havet — non ha certo un corrispondente nel testo latino dell'Enciclica, e perciò è da preferire la traduzione apparsa nella *Revue Thomiste* (1950, t. L, pp. 5-31) « Car on ne voit absolument pas comment cette opinion est compatible avec ... ». La negazione si riferisce a « on voit », e non a « est compatible »; e perciò con-

La maggior parte dei teologi cattolici invece esclude questa possibilità: « Ce serait certainement trahir la pensée du Saint-Père que de voir dans la formule: " cum nequaquam appareat " une porte laissée entr'ouverte pour une direction différente en un temps futur » ([106]).E' noto come Pio XII curasse anche le sfumature del suo pensiero ([107]), e possiamo allora ritenere che abbia voluto lasciare questa particolare espressione, intenzionalmente così attenuata. « La formulazione alquanto attenuata con la quale l'Enciclica enuncia l'opposizione tra dottrina cattolica e poligenismo non va interpretata nel senso che in futuro sia possibile una conciliazione, ma solo come un riguardo verso autori cattolici ben intenzionati che sostenevano l'opinione contraria » ([108]). Ciò è verisimile, ma non è sufficiente per poter affermare con sicurezza che il Papa esclude definitivamente una conciliazione.

A questo invece crediamo si possa arrivare con una argomentazione che tenga conto di tutto il testo dell'Enciclica, che riguarda la dottrina dell'evoluzionismo e del poligenismo.

Trattando dell'evoluzionismo, Pio XII dice che i teologi e gli scienziati possono fare ricerche e discutere se il corpo umano proviene o meno da materia preesistente; per il poligenismo invece, i figli della Chiesa non godono della stessa libertà, ossia, non ne possono fare oggetto di ricerche e di discussione.

Tutte e due le questioni scientifiche sono più o meno connesse con verità della fede cristiana; su tutte e due la scienza fa le sue osservazioni; ma il Magistero della Chiesa per la prima questione (evoluzionismo) permette la discussione, per la

---

clude l'articolista: « ... à ce qu'il nous semble, salvo meliori iudicio, la porte n'est pas tout à fait fermée à un hypothétique accomodement futur: en ne le voit pas, dit le texte. Ce n'est pas la même chose que si l'on affirmait: on voit qu'il n'y a pas de compatibilité possible » (p. 119).

([106]) C. BOYER, *Les leçons de l'encyclique « Humani Generis »*, in *Gregorianum*, 31 (1950), p. 533.

([107]) Cf. J. LEVIE, *L'encyclique « Humani Generis »*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 72 (1950), p. 785.

([108]) B. BARTMANN *op. cit.*, p. 411.

seconda invece no. Ma per quale motivo c'è questa diversità di orientamento?

Trovarlo, significherebbe risolvere la questione della interpretazione del pensiero dell'Autore dell'Humani Generis, e quindi dare una conclusione del Magistero della Chiesa sul poligenismo.

Innanzi tutto le due ipotesi delle scienze positive sono in diverso rapporto con la dottrina rivelata ([109]); in secondo luogo, esiste una diversità di valore nella interpretazione scientifica: lo dottrina dell'evoluzionismo ha in suo favore la stragrande maggioranza degli scienziati; non così per il poligenismo, pressochè universalmente abbandonato dagli antropologi (si potrebbe dire con tranquillità « totalmente » abbandonato). Sull'evoluzionismo la scienza potrà dire ancora molte cose e potrebbe arrivare a sicure conclusioni (noi lo crediamo difficile, se non impossibile); sul poligenismo invece, la scienza

---

([109]) Ci sono delle questioni, proprie delle scienze naturali, che sono in rapporto con la dottrina cattolica, direttamente o indirettamente collegate alla verità teologica. A un primo tipo appartengono quelle questioni che, qualunque sia la loro formulazione, non possono fare difficoltà alla verità religiosa. Ad es., il problema dell'evoluzionismo resta indifferente al dogma cattolico, anche nel caso che venga affermato che il corpo dell'uomo è derivato da materia organica preesistente (salva s'intende, la creazione immediata dell'anima da parte di Dio). Della stessa natura sono la questione elio o geocentrica, il fenomeno dell'entropia, l'età della terra etc., problemi questi che sono sì in rapporto con le verità della fede, ma non le possono in nessun modo metter in difficoltà!

Ci sono poi altre questioni, sempre delle scienze positive, che sono invece talmente collegate con il dogma, che possono andare direttamente contro alla verità rivelata. La questione del poligenismo appartiene appunto a questa seconda categoria. Infatti, la questione se sia uno il progenitore del genere umano, o siano più, non può lasciare indifferente la teologia cattolica, dato che all'unicità della prima coppia è legata strettamente la dottrina del peccato originale; e lo è in modo tale che, negando la verità della coppia Adamo-Eva, verrebbero ad esser poste in dubbio e anche negate tante verità fondamentali della dottrina cattolica, quali ad es., l'esistenza e la natura del peccato originale, la sua estensione e trasmissione; l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale e la sua costituzione nello stato di innocenza etc. Cf. H. LENNERZ, *art. cit.*, pp. 417-419; Enc. *Humani Generis, ed. cit.*, pp. 470-471.

è nella impossibilità di arrivare a conclusioni ([110]); infatti il poligenismo, per natura sua è una ipotesi che resterà sempre tale, e se anche qualcuno potesse formulare nuove teorie, non ne avrebbe le prove.

Si osservi un particolare: il Papa afferma che dell'evoluzionismo se ne può discutere, « atteso lo stato attuale delle scienze e della teologia »; per il poligenismo invece non si fa alcun riferimento del genere. Ed è di grande portata questo particolare perchè fa comprendere che la dottrina scientifica sull'evoluzionismo potrà ulteriormente modificarsi e il dato teologico che gli riferisce ulteriormente approfondirsi e chiarificarsi (es., l'interpretazione del racconto mosaico della creazione dell'uomo); per l'ipotesi poligenista e per la dottrina teologica che gli si riferisce, non c'è questa possibilità di modificazione: infatti, la verità teologica in rapporto al poligenismo è il dogma del peccato originale, e la formulazione scientifica del poligenismo è ben cristallizzata in una sua presentazione generica.

Pio XII sa bene che ciò che la scienza dice sul poligenismo nel 1950 è quello che dirà (e suppostoc he lo dica sarà sempre una pura e semplice ipotesi) tra cento e mille anni; per questo il « non appare in nessun modo » — detto senza nessun riferimento temporale e senza allusione allo stato attuale della scienza e della teologia — ha valore di « non c'è possibilità, nè oggi nè mai, di accordare il poligenismo con il dogma ».

A questa stessa conclusione pensiamo possa condurre anche il seguente ragionamento: Supposto che in un domani si possa trovare una conciliazione tra il poligenismo e « quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chie-

---

([110]) Questa affermazione potrebbe apparire esagerata, presuntuosa, contraria alla serietà scientifica. Ma crediamo di poterla sostenere ugualmente, confortati da un uguale pensiero di molti scienziati. J. Termier, *op. cit.* pp. 270-292; Cf. anche quanto esposto nell'introduzione del presente lavoro; M. Labourdette, *art. cit.*, p. 36.

sa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (*Humani Generis*); questa conciliazione sarà possibile: 1) o perchè l'antropologia potrà formulare una ipotesi poligenista sotto una nuova forma; 2) o perchè, restando immutata l'attuale ipotesi poligenista, venga cambiata sostanzialmente la dottrina del peccato originale!

Ora, la dottrina del peccato originale è un dogma di fede e quindi immutabile; non resterebbe che la prima possibilità, se anche questa non fosse assolutamente infondata. Infatti, l'antropologia potrà presentare (abbiamo escluso la possibilità di una dimostrazione) il poligenismo in altra forma?

Tutte le ipotesi poligeniste, già formulate e che si potrebbero nel futuro emettere, finiscono per ridursi alle due forme: poligenismo per pluralità di ceppi originari, o poligenismo per pluralità di coppie originarie. Il poligenismo, supposto che, anche come semplice ipotesi di lavoro, possa avere una qualunque altra formulazione, resterà sempre « poligenismo », ossia negazione che all'origine della umanità c'è stata una sola coppia di progenitori! Pio XII dà una formulazione generale, perciò sempre valida, del poligenismo; [111] e perciò non si deve dire che il Magistero ordinario proibisce « questo » poligenismo, ossia il poligenismo come oggi è presentato; ma piuttosto che proibisce « il » poligenismo (il quale sarà perciò inconciliabile con il dogma del peccato originale, domani come lo è oggi).

---

(111) L'Havet (*art. cit.*, p. 120) incline a vedere nelle parole dell'*Humani Generis* una proibizione temporanea di aderire alle ipotesi poligeniste, criticando la posizione contraria del P. Boyer (*art. cit.*, p. 533) trova un altro argomento in favore della sua tesi nelle parole stesse del P. Boyer il quale a un certo punto della sua argomentazione, scrive: « Le polygénisme, *tel qu'il est défini dans l'encyclique*, est définitivement écarté »; quindi dice l'Havet, il poligenismo proibito è quello « definito nell'enciclica », non il poligenismo che domani potrà esser presentato in forma diversa! Per noi invece, il poligenismo « definito dal Papa » è il poligenismo nella sua formulazione la più generale; altra non ce ne può essere più precisa e completa.

B) *I motivi dell'inconciliabilità del poligenismo con il dogma del peccato originale.*

Le opinioni che, secondo Pio XII, i fedeli non possono abbracciare sono:

1) Che « dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra dei veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini ».

2) Che « Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori ».

Pio XII non parla di eventuali uomini apparsi sulla terra prima di Adamo, dei cosiddetti Preadamiti. In questo silenzio del Papa ci pare sia da escludere ciò che ha affermato qualche autore, secondo il quale, l'Enciclica, non parlando espressamente della teoria dei Preadamiti, « lascia in favore di questa una porta largamente aperta » ([112]).

L'*Humani Generis* « intende parlare di questioni, che pur appartenendo alle scienze positive, sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana; la teoria dei Preadamiti come formulata dal La Peyrère non ha un fondamento scientifico ([113]) e non andrebbe contro la dottrina cattolica » ([114]).

([112]) Cf. J. HAVET, *art. cit.* p. 120; C. BOYER, art. cit. p. 533: « La rédaction de l'encyclique est telle qu'elle n'exclut pas l'hypothèse de l'existence de préadamites, c'est-à-dire d'êtres humains, qui auraient vécu et se seraient éteints avant Adam, de sorte que celui-ci resterait le père de tous ceux qui l'ont suivi ».

([113]) L'ipotesi dei Preadamiti — la prima contro il Monogenismo — è scaturita dalla strana esegesi di *Rom.* 5, 12-14, fatta da Isaac de La Peyrère, il quale nel desiderio di conciliare le presunte discrepanze della cronologia biblica con le fonti letterarie di alcuni popoli orientali, e con i dati dell'astronomia, dell'astrologia e scienze affini, sostiene che nei primi capitoli del Genesi sono indicate due creazioni distinte. Nella prima, insieme alle piante e agli animali, Dio avrebbe creato i Preadamiti; nella seconda, al settimo giorno, avrebbe creato Adamo, « padre e primo dei giudei ». Cf., E. AMANN, *Préadamites*, in *Dict. Théol. Cath.* XII, coll. 2793-2800; B. BERAZA, *op. cit.*, pp. 438-450, con un'interessante analisi e confutazione della Teoria dei Preadamiti; B. MARIANI, *art. cit.*, pp. 123-132. Recentemente, P. LECOMTE DU NOÜY, nel libro *L'avvenire dello spirito* — trad. it., Torino 1948, sembra ricalcare — su un terreno più scientifico — le idee di La Peyrère. Anche nei sostenitori dell'Ologenismo si potrebbero trovare dei punti di contatto.

([114]) Per i teologi questa ipotesi non sarebbe contraria alla fede: ...ipsam

Il Papa piuttosto, ha presenti tutti i tentativi di conciliazione [115], e soprattutto quelli « timidement » avanzati da A. e J. Bouyssonie, i quali, a conclusione dell'articolo: « Polygenisme », apparso nel Dict. de Theol. Cath., suggerivano le due ipotesi seguenti:

1) Le peché originel ne pourrait-il pas être le fait d'une collectivité plus ou moins nombreuse au lieu d'être celui d'un couple unique: dans les deux cas, toute l'humanité sortirait de ces premiers pécheurs?

2) Les analogies indiquées par Saint Paul entre le premier Adam, père du genre Humaine, et le nouvel Adam, Jésus-Christ, n'inviteraient-elles pas à mettre l'accent moins sur la communauté d'origine de l'humanité que sur la double notion de son universelle et héréditaire culpabilité et de son rachat intégral? [116].

Queste ipotesi sono assolutamente insostenibili, perchè contrarie alle definizioni solenni date dal Concilio di Trento circa il peccato originale: per questo Pio XII proibisce ai figli della Chiesa di abbracciare il poligenismo, che tra l'altro — è inutile ripeterlo — in sede scientifica, non ha prove ed è respinto dalla maggior parte degli scienziati viventi.

Infatti, per poter conciliare la fede nel peccato originale con la dottrina che fa discenderne il genere umano da diverse

---

(la dottrina cattolica) non laederet qui propugnaret quosdam homines ante Adamum extitisse, qui omnes momento creationis Adami penitus disparuissent. Ratio theologica quae unitatem generis humani demonstrat ut fundamentalia quaedam dogmata serventur, ad tales homines non spectat. Horum autem Praeadamitarum exsistentia est opinio satis mira quae nullo solido nititur fundamento; posset tamen quis illam admittere ad quaedam facta scientifica cum doctrina catholica conciliandam ». A. Van Hove, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Malines 1944 p. 212.

[115] Degli autori cattolici si ricordano: J. Guitton, *La pensée moderne et le catholicisme*, 1936; R. Boigelot, *L'origine de l'homme*, in *Études Religieuses*, Liège 1938; H. Rondet, *Les origines humaines et la théologie*, in *Cité Nouvelle*, 1943; A. M. Dubarle, *Les sages d'Israel*, Coll. *Lectio Divina*, Paris 1946.

[116] A. e J. Bouyssonie, *Polygénisme*, in *Dict. Théol. Cath.* XII, coll. 2534-2536.

coppie, originariamente distinte, ([117]) le uniche vie possibili possono essere le seguenti:

1) Il peccato originale non si è trasmesso a tutti gli uomini, dopo il peccato di Adamo; 2) Il peccato originale è trasmesso a tutti gli uomini, ma la trasmissione non è per generazione naturale; 3) Il peccato originale è trasmesso a tutti e singoli gli uomini per generazione naturale, però l'Adamo indicato come progenitore dell'umanità non è un individuo singolo, ma rappresenta tutta una collettività.

Ora nessuna di queste tre ipotesi può essere accettata, perchè ciò significherebbe la negazione del dogma cattolico del peccato originale e della Redenzione.

Infatti, con la prima non si riconoscerebbe l'universalità della trasmissione del peccato originale, e quindi l'universalità della Redenzione; la seconda ipotesi è contro il Tridentino (Denz. 789, 791); la terza affermazione, dell'Adamo collettivo, va contro la più autentica interpretazione del racconto del Genesi e degli altri testi che trattano del peccato di Adamo, e insieme è contro le definizioni di Trento.

Da un esame approfondito delle tre ipotesi avanzate, potrà apparire l'insanabile contrasto tra l'ipotesi poligenista e il dogma, e quindi come l'*Humani Generis* debba esser interpretata come una definitiva proibizione di aderire al Poligenismo, in qualunque forma possa esser presentato.

1°) Contro la prima ipotesi, la fede insegna che il peccato originale si trasmette a tutti gli uomini.

A) *Nella fede*

Il can. 2, Sess. V, presenta come soggetto della perdita dei doni dello stato di innocenza, lo stesso Adamo e « eius propago »; e poco dopo, come soggetto della trasmissione del peccato e delle pene del medesimo « omne genus humanum ».

([117]) Lo stesso ragionamento vale nel caso dell'ipotesi poligenista che pone all'origine dell'umanità, più ceppi. Le difficoltà di una conciliazione — se mai — aumentano - - dato che si dovrebbe salvare — oltre che l'unità di origine — anche l'unicità della specie.

E' evidente l'equivalenza delle due espressioni « eius propago » e « omne genus humanum ». Come prima veniva definito che Adamo, per la sua prevaricazione, aveva perduto i doni dello stato di innocenza per se medesimo e per i suoi discendenti, così pure viene definito che è a questa discendenza — chiamata ora « omne genus humanum » — che si trasmette anche il peccato. L'« omne genus humanum » è quindi la discendenza di Adamo, incluso esso stesso come capo.

Questa identità appare anche nel canone seguente, nel quale viene definito il mezzo di questa trasmissione, ossia la generazione naturale.

Stabilito così, che la « propago Adae » è « omne genus humanum », è necessario determinare l'estensione di questo secondo termine. Bisogna cioè indagare se questo si estenda a tutti gli uomini che dopo Adamo popolarono la terra, fino ai giorni nostri, oppure, se voglia indicare solamente un numero ristretto e particolare di essere umani, quali potrebbero essere ad es., gli appartenenti a una famiglia, a un clan o, in genere, a una linea filetica indipendente da altre linee pure umane. Questa indagine è fondamentale per il problema che ci interessa, ma è resa facile dagli insegnamenti del Concilio di Trento.

L'espressione, così universale, « omne genus humanum » si estende a tutta l'umanità ed esclude in ogni modo che si debba ammettere altra eccezione oltre quella che sarà espressamente fatta. Il Concilio, appellandosi a S. Paolo (*Rom.*, 5, 12) dà al peccato originale la stessa estensione della morte; perciò, tutti gli uomini che sono soggetti alla morte, a meno che non si provi positivamente la esclusione dalla fatale eredità di Adamo, devono considerarsi soggetti al peccato.

L' estensione assolutamente universale dell'espressione « omne genus humanum » viene resa ancor più evidente dalla esplicita riserva fatta dal Concilio, a proposito di Maria SS.: « Declarat tamen haec ipsa Sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei

genitricem . . . ([118]). Quindi tutti gli altri individui della specie umana, senza altra eccezione, sono compresi nell'« omne genus humanum », che, nella mente del Concilio equivale a «propago Adae ».

Una ulteriore prova è nel can. 4, dove definisce che tutti nasciamo con il peccato originale che traiamo da Adamo, e che perciò abbiamo bisogno del Battesimo per cancellarlo: « Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam. . . A. S. » ([119]).

Anche nella VI Sess., quando si tratta della caduta di Adamo e della conseguente necessità della Redenzione, vengono indifferentemente usate le espressioni « omnes homines », " homines ", " omnes ", " pro totius mundi ", e anche semplicemente " homo ", sempre ad indicare tutti gli individui che partecipano della natura umana, apparsi sulla terra dopo la colpa di Adamo ([120]).

Porta alla stessa conclusione l'argomentazione sulla universalità della Redenzione operata da Cristo, antitipo di Adamo, secondo la dottrina di S. Paolo: la Redenzione ha la stessa universalità del peccato (cfr. *Rom.*, 5, 12-15) ([121]). Per il Concilio di Trento: « sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti . . . ita nisi in Christo renascerentur, numquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum Passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur » ([122]).

Possiamo quindi concludere che « omne genus humanum » comprende tutti gli uomini della terra, che furono, sono e saranno; tutti discendenti da Adamo, il cui peccato, « origine

---

([118]) Denz., n. 792.
([119]) Denz. n. 791.
([120]) Denz., n. 793, 795, 796 e ss.
([121]) Denz., n. 790.
([122]) Denz., n. 795; cf. nn. 812, 820.

unum », « omnibus inest unicuique proprium », si trasmette a tutti gli uomini come proprio; a tutti gli individui della specie umana, indistintamente, esclusa soltanto la Madre di Dio, per privilegio singolarissimo ([123]).

B) *Nell'ipotesi del Poligenismo*

Se si sostenesse che all'origine dell'umanità ci furono diversi uomini (più coppie), bisognerebbe supporre che tutti costoro peccarono e che il peccato di ognuno si sarebbe trasmesso alla propria discendenza, e naturalmente per linee generative diverse.

Ma questo significherebbe negare l'unicità del peccato originale originante e l'universalità del peccato originale originato.

Infatti, nell'ipotesi del poligenismo, non si potrebbe dire: 1) nè che il peccato di uno solo, si trasmette a tutti gli uomini; 2) e tanto meno, che il peccato di uno solo si trovi in tutti gli uomini, in ciascuno come suo proprio; 3) non si potrebbe assolutamente salvare l'universalità, in quanto il peccato originale di ognuno dei progenitori avrebbe una universalità relativa, limitata e ristretta ai loro discendenti, e, in ogni modo, tanto strana quanto assurda.

Per salvare l'universalità del peccato originale, i poligenisti e i fautori di un concordismo, dovrebbero ricorrere a tutta una serie di strane supposizioni, assolutamente fantastiche ([124]): Agli albori dell'umanità, in una località — ad es., in Asia — sarebbero apparsi i primi « homo sapiens », uomini e donne. Costoro sarebbero stati tutti nello stato di giustizia ori-

---

([123]) Denz., n. 1641.

([124]) Cf., H. Lennerz, *art. cit.*, pp. 420-423. « Haec suppositio fit unice ad hunc finem, ut res clarius, quasi in exemplis concretis exponi possit. Nullo modo hac suppositione dicitur vel insinuatur defensores polygenismi statuere, his praecise locis et quidem eo ordine chronologico, qui in suppositione assumitur, protoparentes ortos esse, sed est mera suppositio » (p. 420).

ginale, amici di Dio, senza il fomite della concupiscenza, immortali etc.; tutti avrebbero ricevuto da Dio l'ordine di astenersi dal mangiare il frutto proibito. Ma, tutti quegli uomini, senza alcuna eccezione, prima di generare figli, avrebbero trasgredito il comando di Dio, macchiandosi del peccato originale. Ai figli che dopo il peccato sarebbero stati generati, sarebbe passato il peccato, traendolo ciascuno dal proprio rispettivo padre.

Se i centri di origine dell'umanità fossero stati più di uno, in tutti gli altri luoghi le cose sarebbero dovute avvenire allo stesso modo.

Ma c'è subito una prima difficoltà, che nasce dalla impossibilità di provare in sede scientifica l'apparizione simultanea degli uomini in tutti i punti della terra, e anche di tante coppie nel caso di un solo centro di origine. Questa simultaneità di apparizione è necessaria, diversamente bisognerebbe sostenere che, mentre nei luoghi dove gli uomini sono apparsi prima, il peccato originale già aveva macchiato l'anima di quegli uomini, mentre nelle altre regioni dove gli uomini sarebbero apparsi più tardi, potevano esistere degli uomini ancora in stato di giustizia originale. Già il fatto dell'esistenza nello stesso periodo, di uomini in peccato originale e di uomini ancora in stato di innocenza, è contro l'universalità del peccato.

Anche volendo restringere l'universalità del peccato solo ai figli dei primi uomini, si dovrebbe ammettere che gli uomini che peccarono per primi, si astennero dal generare figli, fino a quando anche tutti gli altri uomini apparsi sulla faccia della terra non si fossero macchiati del peccato originale, e avessero potuto generare anche loro figli in peccato. Tutto ciò è semplicemente assurdo! ([125]).

([125]) Scientificamente, non si può concepire questa astensione dalla generazione di nuovi individui, per un periodo di tempo che potrebbe essere anche di secoli, fino a quando cioè non fossero apparsi nei diversi punti della terra gli altri uomini che si sarebbero poi macchiati del peccato originale.

Per quanto riguarda la fede poi, prescindendo da molte altre difficoltà di or-

Per salvare l'universalità del peccato è necessario ammettere che tutti gli uomini apparsi sulla terra hanno trasgredito il mandato di Dio. Se qualcuno infatti, pretendesse affermare che non tutti i primi uomini disubbidirono a Dio, sarebbe costretto ad ammettere che i figli di questi giusti furono generati in stato di giustizia originale; oppure, che coloro che osservarono il mandato di Dio, senza generare figli, dopo un periodo di prova, senza morte (erano infatti in giustizia originali, immortali) furono assunti in cielo.

Ma su quali basi si possono reggere tutte queste supposizioni, che ingenerano tutta una catena di difficoltà alla scienza e alla dottrina cattolica?

L'adesione al poligenismo porta inevitabilmente alla negazione del dogma.

2°) Contro la seconda possibilità di conciliazione, la quale vorrebbe che la trasmissione del peccato sia avvenuta per via diversa dalla generazione naturale, ci richiamiamo a quanto la Chiesa insegna circa la modalità della trasmissione.

Per i concordisti sarebbe possibile sostenere una origine poligenistica della umanità, ammettendo che il peccato originale è trasmesso a tutti gli uomini (è salva l'universalità) non per via di generazione, ma per una specie di imputazione giuridica.

Questo concordismo fu tentato da I. La Peyrère per mettere d'accordo la sua teoria dei Preadamiti con l'universalità assoluta del peccato originale: Prima di Adamo ed insieme con i suoi discendenti, sarebbero esistiti degli uomini, non uniti con lui per il vincolo della generazione; ma per il peccato originale si sarebbe esteso anche ai discendenti dei preadamiti, in forza di un decreto positivo di Dio [126].

---

dine esegetico e dottrinale, ammettere una sospensione dell'attività generatrice dell'uomo significherebbe andare contro il precetto stesso di Dio: Crescete e moltiplicatevi; e sarebbe anche una menomazione della natura umana.

(126) A. e J. BOUYSSONIE, *art. cit.*, col. 2534-2536.

Certamente fu necessario un decreto divino per la costituzione della natura nello stato in cui fu creata in Adamo, come anche era necessario un decreto in forza del quale questi doni di grazia venissero perduti a causa del peccato, ma non perchè il medesimo peccato di Adamo si comunicasse a tutta la sua discendenza. Almeno questo è il pensiero di San Tommaso, che non vede affatto la necessità di alcun patto, nè di alcuna finzione giuridica per spiegare la trasmissione del peccato di Adamo a tutta la sua progenie. L'unica cosa che si richiede perchè il peccato di Adamo si trasmetta agli uomini, è che questi discendano da lui per generazione. Senza questa, non c'è possibilità che il peccato di Adamo, e la privazione dei doni dello stato di innocenza, causata dal suo peccato, si comunichino o si trasmettano agli uomini « Peccatum originale, dice S. Tommaso, a primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem » ([127]). « Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem » ([128]).

Così pure, il peccato originale in noi non è un contributo, una cooperazione o una partecipazione all'atto personale di Adamo. Il peccato originale negli uomini non è il peccato personale di Adamo, nè un peccato compiuto personalmente in persona propria, o per rappresentazione; ma un peccato abituale contratto. Perciò lo stesso peccato originale in noi non è volontario di una volontarietà personale propria, ma con la volontarietà che le impresse il peccato personale di Adamo: « Inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale; sicut peccatum quod ab anima de-

([127]) *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 4.
([128]) *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 1, ad 2.

rivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi in quantum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae; secundum illud Eph. II, 3 « eramus natura filii irae » (129).

Tutta la dottrina di S. Tommaso sul peccato originale poggia sul concetto di « peccatum naturae ». Adamo cioè è il principio ontologico della natura umana, della quale è appunto il capo fisico. « C'è perciò, dice Parente, una relazione di unità ontologica fra Adamo e i suoi posteri in quanto tutti gli uomini sono considerati non come un'unica persona, ma come un'unica natura specifica » (130). Ed è proprio questa natura (attualmente presente in Adamo, e virtualmente nei suoi discendenti) che Dio eleva all'ordine soprannaturale per mezzo della grazia santificante, con annesso il dono della integrità.

Questa elevazione è da considerare come un « accidens totius naturae ».

« Ad naturam, scrive S. Tommaso, potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis erat quoddam donum gratiae toti naturae humanae divinitus collatum » (131). E ancora: « Iustitia originalis fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae » (132).

Adamo col suo peccato privò la natura umana, che lui era chiamato a propagare, della grazia e dell'integrità, e questo irreparabilmente (quanto alla stessa natura). Infatti, co-

---

(129) *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 1.
(130) P. PARENTE, *De creatione universali*, 3a ed., Roma 1949, p. 162.
(131) *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 2.
(132) *S. Th.*, I, q. 100, a. 1.

me dote specifica della natura umana, non poteva essere ricuperata per la penitenza o per merito di Adamo o di alcuno dei suoi discendenti, perchè questo dono di Dio, come bene di tutta la natura, evidentemente non può essere proporzionato al merito personale di un qualunque semplice uomo.

Il peccato originale è perciò una disordinata disposizione della natura causata in essa dal peccato di Adamo, la quale in noi è un abito, che consiste nella privazione della giustizia originale: « Huiusmodi dispositio naturae inordinata habet rationem habitus » ([133]) Nel ricevere da Adamo la natura, noi non solo la riceviamo con quella indisposizione interiore abituale, ma anche con la volontarietà peccaminosa che rimase impressa in essa col peccato di Adamo, in modo abituale. In altri termini quella disordinata disposizione della natura che è in noi è vera colpa, non in forza di un atto di volontà nostra propria, ma per la connessione di quello stato di disordine col libero atto di volontà di Adamo, nel quale e per il quale tutta la natura peccò.

Per parte nostra perciò il peccato originale è volontario con una volontarietà solo abituale, perchè la volontarietà dell'atto peccaminoso di Adamo, che fu causa di quello stato, restò impressa nella medesima natura che viene comunicata a noi. Da quanto si è detto, ne segue che essendo uno il peccato originale, per ragione della sua origine « origine unum », quello stesso peccato in noi esiste come proprio di ciascuno: « omnibus inest unicuique proprium » ([134]).

Posto ciò, che cioè il peccato originale è peccato di natura, è logico affermare che lo stesso peccato si trasmette ai posteri in modo naturale. Ora, siccome la natura umana si propaga per generazione naturale, anche la propagazione del peccato seguirà questa via. Ma poichè è in tutti il peccato che «origine unum est », vuol dire che tutti lo hanno tratto dallo stes-

---

([133]) *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 1 ad 2.
([134]) *Denz.*, n. 790.

so Adamo, come da loro unico padre, s'intende attraverso diverse generazioni.

A quanto abbiamo esposto si aggiungano gli insegnamenti della Chiesa. Contro i Luterani il Concilio di Trento definisce che il peccato originale non consiste nella concupiscenza [135], e contro i Pelagiani definisce che questo peccato non si trasmette da Adamo a noi per imitazione, in quanto che come Adamo peccò anche noi peccammo, ma per generazione, in quanto discendiamo da lui, e da lui riceviamo la natura, che egli medesimo macchiò privandola di quei doni con i quali Iddio l'aveva arricchita. In questo modo avviene la trasmissione del peccato di Adamo, che essendo « origine unum » esiste come proprio in ciascuno di noi: « Adae peccatum, origine unum est et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium » [136].

Ora, essendo anche definita dallo stesso Concilio l'estensione del peccato originale a tutti gli individui della specie umana, « in omne genus humanum », eccettuata solamente la Vergine Maria; ed essendo inoltre la dottrina esplicita del Concilio di Trento che « revera omnes, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti » [137], cioè col peccato originale; ritorna la conclusione che tutti gli uomini discendono da Adamo « via generationis ».

3) E finalmente, non si può neppure ammettere che l'Adamo indicato come progenitore di tutta l'umanità, dal quale il peccato originale si sarebbe trasmesso a tutti gli uomini per generazione naturale, rappresenti non un individuo ma una collettività.

Soprattutto prima della *Humani Generis,* i cattolici che pensavano a una conciliazione tra il poligenismo e la fede nel peccato originale, trovavano in questa ipotesi la soluzione del loro problema.

---

(135) Denz., n. 792.
(136) Denz., n. 790.
(137) Denz., n. 795.

Già il protestante R. Seeberg cercò di interpretare il racconto del Genesi sul peccato dei progenitori come una ribellione collettiva degli uomini contro Dio, sotto la direzione di una donna ([138]).

Una tale concezione non può essere affatto sostenuta, prima di tutto perchè assolutamente contraria alla narrazione del Genesi e di tutti gli altri testi sacri nei quali si parla di Adamo e della sua prevaricazione; e in secondo luogo è contro le definizioni di Trento, nelle quali, anche se non si dice mai esplicitamente che Adamo fu un solo individuo, pure si esclude in modo chiaro che si tratti di una collettività. E' sufficiente la lettura dei due primi canoni dogmatici per rendersi pienamente conto del pensiero del Concilio: « Si quis confitetur, *primum hominem Adam*, cum mandatum Dei in paradiso fuerit transgressus A. S. » ([139]); « Si quis Adae praevaricationem *sibi soli* et non *eius* propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, *sibi soli* et non nobis etiam eum perdidisse ... A. S » ([140]).

Ancora nel decreto sulla giustificazione, questa è concepita come un passaggio « ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum » ([141]), dove è chiara l'antitesi tra due persone ben determinate, l'unico Cristo e l'unico Adamo.

Per altre vie si può ancora dimostrare l'impossibilità di conciliare il poligenismo con la dottrina del peccato originale, facendo ricorso all'Adamo « collettivo ».

Se in realtà fossero esistiti diversi progenitori del genere umano, se si vuol salvare l'universalità del peccato è necessa-

---

([138]) R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, t. II, Lipsia 1945; cf., anche H. Rondet, *op. cit.*, pp. 975 e ss., per il quale tra gli uomini primitivi, semplici e ingenui, ne nacque uno che con astuzia e violenza riuscì ad indurre gli altri alla rivolta, per la quale meritarono il castigo di Dio.

([139]) Denz., n. 788.

([140]) Denz., n. 789.

([141]) Denz., n. 796.

rio ammettere che tutti questi progenitori hanno peccato e il loro peccato si sia trasmesso « via generationis » a tutti i loro discendenti. Ma in questo caso si avrebbero tanti peccati originali quanti i progenitori delle diverse famiglie umane. Si potrebbe salvare l'universalità ([142]), ma non l'unicità. Nel tentativo di evitare questa difficoltà, alcuni pensarono che il peccato originale originante dovrebbe essere considerato come un fatto che interessi non già un solo uomo, bensì una collettività, più o meno numerosa; tutti gli uomini sarebbero discesi da questi primi uomini peccatori.

Ciò vuol dire che tutti i progenitori trasgredirono il mandato di Dio e tutte e singole le trasgressioni personali, prese insieme, costituirono quell'unico peccato, il peccato originale originante, che si sarebbe poi trasmesso ai posteri per generazione. Ma la stessa ipotesi poligenista presenta subito una difficoltà: Non si può assolutamente provare che tutti i primi uomini, capostipiti delle diverse famiglie umane, siano apparsi contemporaneamente nei luoghi più diversi e più lontani della terra. Ma se anche si potesse ammettere questa contemporaneità, che però gli stessi ologenisti si guardano bene dal prospettare, è assolutamente inconcepibile che tutti i primi uomini abbiano trasgredito nello stesso tempo il mandato di Dio, in modo tale da aversi una costituzione immediata del peccato originale originante da tutti i peccati personali. Questa seconda contemporaneità nel peccato dei progenitori è necessaria, diversamente non si potrebbe avere il peccato originale originante.

Nel seguente modo si potrebbe esemplificare questa strana ipotesi del peccato « collettivo »: Supponiamo che i primi a trasgredire il comando di Dio siano stati i progenitori nati in Asia; e che in seguito, forse dopo qualche secolo, abbiano peccato anche quelli nati in Africa; e infine anche quelli nati in Europa. Dopo i peccati dei progenitori dell'Asia ancora non

---

([142]) Diciamo: si potrebbe, ma di fatto non si salva affatto l'universalità del peccato, per tutte le assurdità già precedentemente osservate.

ci poteva essere il peccato originale originante, nè ci poteva essere dopo il peccato dei progenitori dell'Africa; ma questo ci sarebbe stato solo quando l'ultimo progenitore della Europa avesse finalmente trasgredito il mandato di Dio. Se dunque prima di questo ultimo peccato, dell'ultimo primo uomo d'Europa, non c'era il peccato originale originante, non ci poteva essere neppure il peccato originale originato. Perciò tutti coloro che fossero nati nel lasso di tempo che va dal peccato del primo progenitore dell'Asia all'ultimo peccato dell'ultimo progenitore d'Europa, non avrebbero avuto il peccato originale: situazione questa abbastanza strana, la quale diventerebbe anche ridicola se si volesse far credere che i primi uomini non abbiano generato figli se non dopo la costituzione del peccato originale originante. Ma nel caso che i figli siano stati generati, che ne è stato di questi uomini? Erano nella giustizia originale, nonostante i peccati personali dei loro padri?

Certo non si può dire che i figli dei progenitori d'Asia siano stati concepiti in peccato originale, indipendentemente da ciò che sarebbe avvenuto in Africa e in Europa. Ciò sarebbe contro la supposizione che il peccato originale originante sia il risultato dei peccati di tutta una collettività, dalla quale tutti gli uomini discendono. In questo modo non si avrebbe un unico fatto di una collettività, ma tre fatti di tre collettività, e perciò non si avrebbe un solo peccato originale originante.

Inoltre, come si potrebbe concepire un peccato originale originante, risultato di tanti peccati personali?

La colpa che è stata la causa della rovina di tutto il genere umano è unica, e questa unicità è definita nel Concilio di Trento. Un solo peccato suppone sempre un'unica persona che pecca, e solo impropriamente potrebbe indicare un« peccato collettivo ».

Ma anche questa tenue possibilità è esclusa dal fatto che nelle definizioni del Concilio di Trento, come più volte abbiamo ripetuto, il primo peccatore si trova indicato nella persona di Adamo.

Nell'ipotesi poi che sia stato un individuo solo a spingere tutti gli altri alla colpa — ipotesi peraltro da scartare anche per gravi ragioni scientifiche — resterebbe sempre la difficoltà che il peccato originale è « origine unum » e « propagatione non imitatione transfusum ».

L'*Humani Generis* ha presenti tutte queste difficoltà dalle quali scaturisce l'impossibilità di una conciliazione tra il dogma e l'ipotesi poligenista. L'intervento di Pio XII è chiaro e deciso, ad affermare, sulla scia della tradizione dottrinale cattolica, che non si deve aderire al Poligenismo, nè oggi, nè nel futuro.

Conclusione

Alla vigilia ormai dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, lo studio del problema dell'unità del genere umano può rivestire un carattere di urgente attualità, dato che, non è azzardato pensarlo, nella solenne assise ecumenica potrebbe essere argomento di discussione e — come è auspicabile — oggetto di definizione dogmatica.

Potremmo quindi porci il quesito: allo stato attuale delle conoscenze scientifiche, e delle istanze moderne della teologia, della filosofia, della morale e del diritto, è possibile, opportuna, utile una definizione dogmatica dell'unità del genere? La risposta a un quesito del genere sarà in ogni modo azzardata e difficile, perchè ci si perde nel mistero della sapienza e della provvidenza di Dio, che assiste la sua Chiesa docente nella missione di conservare, di difendere e di interpretare il deposito della fede.

A noi non resta che argomentare, discutere e . . . sperare.

Al Concilio Vaticano I si era vista la necessità della definizione di questa verità, minacciata dal principio dell'indipendenza della ragione e della falsa libertà della scienza. Si porranno i Padri del Concilio Vaticano II, lo stesso problema? C'è da augurarsi di sì, perchè ci sembra che ce ne siano i motivi, e non più di semplice opportunità.

« Lo scopo principale del Concilio stesso — dice Giovanni XXIII — sarà di promuovere l'incremento della fede cattolica e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei tempi presenti » ([143]). Il Concilio quindi si propone di custodire il deposito delle verità contenute nella Sacra Scrittura e nella tradizione divino-apostolica, di difenderle, con la fedeltà e l'infallibilità che gli sono proprie. La missione del Concilio perciò non si esaurisce in una semplice attività dottrinale sia pure alta e sublime; ma questa è ordinata al rinnovamento dei costumi, alla elevazione del popolo cristiano che deve conoscere, amare e quindi fare la verità; si tratta perciò di promuovere la verità, l'unità e la pace nella carità.

Quanto alla dottrina dell'unità del genere umano, l'affermazione che si tratta di una questione che per natura sua è intimamente connessa con le fondamentali verità della fede, fa già comprendere come per il Magistero della Chiesa non possa essere una questione indifferente, e perciò trascurabile. « Dio — si legge nell'*Humani Generis* — insieme alle sacre fonti (S. Scrittura e divina tradizione) ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente ». Il problema delle origini dell'umanità è una delle verità che attende appunto dal Magistero la piena illustrazione; e anche a questo proposito vale quanto sapientemente affermato da un valente teologo: « E' pertanto dagli Atti del prossimo Concilio che la teologia attende fiduciosa quell'incremento della fede cattolica che il *sensus fidei* dei semplici credenti, e il ritorno alle sorgenti della rivelazione, promosso da molti cultori delle scienze positive, o lo sforzo anche congiunto degli esegeti, mai potranno offrire in ugual misura e con infallibile garanzia» ([144]).

([143]) Encicl. *Ad Petri cathedram*, vers. ital. de *La Civiltà Catt.* 3 (1959), p. 124.

([144]) L. Ciappi, *Che cosa la teologia si attende dal Concilio*, in *Prospettive del Concilio Ecumenico*, Ed. Lice, Padova 1961, p. 96.

Ma non è sotto questo aspetto strettamente teologico che intendiamo fermarci.

La Chiesa docente è maestra di verità: quindi ha il pieno diritto, non solo di trattare quelle verità che appartengono al « depositum fidei », ma anche di interessarsi a ogni questione, discutere ogni problema che sia in rapporto con la dottrina rivelata, con la morale cattolica, e per questo con l'ordine sociale ed economico (Cf. Pio XI, *Quadragesimo Anno*). In altre parole, alla Chiesa spetta il compito di governare gli uomini, insegnando loro la via della verità e guidandoli all'eternità.

Il « problema uomo » è un problema che raccoglie in sintesi tutti i problemi naturali e soprannaturali che riguardano l'uomo e come creatura e come figlio di Dio, elevato all'ordine soprannaturale. Alla Chiesa perciò spetta interessarsi dell'uomo, anche nella vita morale, nelle sue relazioni sociali, nella sua attività economica, e nei suoi orientamenti politici, se non altro quando in questi campi della attività umana sono in giuoco i valori religiosi. Naturalmente, l'interesse della Chiesa si estende a tutta l'umanità; da ciò, l'attenzione e la preoccupazione per i rapporti internazionali tra i popoli.

Ma in definitiva, il « problema uomo » è il problema della formazione della coscienza cristiana negli individui: « La Chiesa custode dell'ordine soprannaturale cristiano, in cui convengono natura e grazia, ha da formare le coscienze di coloro, che sono chiamati a trovare soluzioni per i problemi e doveri imposti dalla vita sociale » (Pio XII, *Radiomessaggio per il 50° della Rerum Novarum,* 1-VI-1942).

Ma come può attuarsi la formazione delle coscienze se non appellandosi ai principi della morale cattolica e perciò, ai dati del diritto naturale e della Rivelazione, in definitiva, a « quella legge di umana carità e solidarietà che viene dettata e imposta sia dalla comunanza di origine e dalla uguaglianza della natura in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, sia al sacrificio di Redenzione offerto da Gesù nell'ara della Croce »? (Pio XII, Enc. *Summi Pontificatus*).

Già nella sua prima Enciclica, Pio XII denunciava il disprezzo della legge della solidarietà umana e della carità come uno degli errori sociali più mostruosi, che, dividendo gli animi e fomentando gli odi, finisce per rendere inevitabile il disordine così spaventoso e inumano della guerra.

Tutto il genere umano, unito nell'unità della comune origine, nell'unità di natura, nell'unità del suo riscatto operato per tutti da Cristo, potrà intimamente comprendere e vivere la legge della solidarietà umana e della carità, vista come il vero, unico fondamento morale e divino dei rapporti tra i popoli; come legge soprannaturale, che è garanzia di una pace vera e duratura.

Infatti, nei rapporti internazionali non potrebbe sussistere un'armoniosa convivenza, se tra i popoli e, prima tra gli individui, non esistesse una comunità, una solidarietà di vita sociale, dove i diversi doveri trovano il loro esercizio normale, conformemente alla ragione, alla natura, al bene comune ([145]).

Si comprende perciò il valore della verità della comune origine del genere umano nell'incrementare il senso della fraternità universale tra i popoli.

Pio XII, alla vigilia dell'ultimo conflitto mondiale, « davanti alle apocalittiche previsioni di sventure imminenti e future « condanna i movimenti anticristiani cui addebita le angustie dei tempi, e afferma che una presa completa di posizione dottrinale completa contro gli errori dei tempi presenti può esser rinviata, se occorrerà, ad altro momento meno sconvolto dalle sciagure degli eventi esterni . . . » (*Summi Pontificatus*). Tra gli errori imputabili all'agnosticismo religioso è appunto la dottrina neopagana del razzismo, secondo la quale gli interessi della nazione, della razza e del sangue sono l'unica e suprema regola di ogni attività umana, religiosa e sociale. Alla norma di moralità universale viene sostituito l'egoismo

---

([145]) Y. DE LA BRIÈRE, *art. cit.* p. 376.

nazionale, l'arbitrio della violenza: i diritti naturali e contrattuali degli individui, come dei popoli, non hanno affatto valore.

Questo errore, nella diversità delle sue formulazioni, c'è ancora ai nostri giorni.

Il preambolo all'atto costitutivo dell'U.N.E.S.C.O., promulgato nel 1945, classificava il razzismo fra le piaghe sociali che la nuova istituzione si proponeva di combattere, e dichiarava che la terribile guerra da poco tempo terminata era stata resa possibile dal rinnegamento dell'ideale democratico di dignità, eguaglianza e rispetto della persona umana e dalla volontà deliberata di sostituirlo col dogma della disuguaglianza delle razze e degli uomini ([146]).

Il 18 luglio 1950 l'U.N.E.S.C.O. pubblicò una dichiarazione che è stata così riassunta: « in linea generale gli scienziati di tutto il mondo sono d'accordo nel riconoscere che l'umanità è " una " e che tutti gli uomini appartengono alla stessa specie, « homo sapiens ».

E' pure comunemente ammesso che tutti gli uomini ebbero origine con ogni probabilità da uno stesso tronco; le differenze esistenti fra i diversi gruppi umani sono dovuti al gioco dei fattori evolutivi di differenziazione, come le modificazioni nei rispettivi rapporti delle particelle determinanti la eredità (geni), la modificazione di struttura di queste particelle, la ibridazione, in parte la selezione naturale, ecc. Si costituirono così dei gruppi umani più o meno stabili e più o meno differenziati, che sono stati classificati in modo vario e con propositi diversi.

Dal punto di vista biologico la specie « homo sapiens » è composta di un certo numero di gruppi che differiscono l'uno dall'altro per la diversa distribuzione di uno o più geni particolari; ma questi stessi geni, che determinano le differenze ereditarie esistenti fra gli uomini sono sempre in numero assai piccolo se si considera l'assieme della costituzione genetica del-

---

([146]) G. Clauser, *L'UNESCO di fronte al problema razziale*, in *Problemi medico morali*, Ed. Della Rotonda, Bergamo 1958, p. 117.

l'uomo e si confrontano con la grande quantità dei geni comuni a tutti gli esseri umani, qualunque sia il gruppo cui essi appartengono. In altre parole, le somiglianze fra gli uomini sono molto maggiori di quanto non lo siano le differenze fra essi esistenti.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze non è fondata la tesi secondo la quale i gruppi umani differiscono l'uno dall'altro per caratteri psicologici innati, vuoi che si tratti di intelligenza, vuoi che si tratti di temperamento, Le ricerche scientifiche hanno rivelato che il livello delle attitudini mentali è approssimativamente eguale in tutti i gruppi etnici.

Gli studi di storia e di sociologia confortano la tesi secondo la quale le differenze genetiche non hanno importanza nella determinazione delle differenze culturali e sociali esistenti fra i diversi gruppi dell'*homo sapiens*. Le trasformazioni sociali e culturali in seno ai diversi gruppi sono risultate, nel loro complesso, indipendenti dalle modificazioni della rispettiva costituzione ereditaria; si sono viste cioè trasformazioni sociali cosiderevoli che non coincidono assolutamente con modificazioni del tipo razziale.

Ogni individuo è capace di partecipare alla vita in comune, di comprendere la natura dei doveri sociali e di rispettare gli obblighi e i contratti reciproci. Le differenze biologiche esistenti fra i vari membri dei diversi gruppi etnici non hanno influenza determinante sulla loro organizzazione politica, sulla loro vita morale, sulle loro relazioni sociali.

I progressi compiuti negli ultimi cinquanta anni dalla fisiologia, dalla biologia e dall'antropologia culturale hanno reso possibili le indagini e le ricerche sperimentali i cui risultati sono stati ora esposti. Da queste indagini e da queste ricerche sperimentali è risultato che il razzismo è una espressione particolarmente virulenta e meschina dello spirito di casta; esso è caratterizzato dalla credenza nella superiorità innata e asso-

luta di un gruppo umano, arbitrariamente definito, su altri gruppi, pure essi definiti artificiosamente » ([147]).

Il documento dell'U.N.E.S.C.O. è la nobile espressione degli sforzi di una associazione umanitaria internazionale che lotta per l'affermazione dei principi fondamentali della convivenza umana; in difesa della dignità della persona umana davanti a ogni dittatura e alla divinizzazione dello stato; per sensibilizzare la coscienza universale verso una pacifica collaborazione tra i popoli ([148]).

Quale meraviglioso soprannaturale impulso non trarrebbero questi sforzi degli uomini di buona volontà, se la Chiesa, accanto al dogma della Redenzione che unisce tutta l'umanità nell'unità del riscatto operato da Cristo, ponesse il dogma della unità di origine di tutto il genere umano? La riaffermazione dell'unità in diritto e in fatto dell'umanità intera, con l'autorità infallibile del Supremo Magistero, farebbe comprendere la fondamentale grandezza e la bellezza della fraternità universale, per la quale tutti gli uomini, — tutti fratelli, — possono pregare: « Padre nostro . . . ».

([147]) F. CLAUSER, *art. cit.*, pp. 119-125.

([148]) Cf. la risoluzione e dichiarazione del 9 luglio 1955 degli scienziati: Einstein, Bridgeman (U.S.A.), L. Infield (Polonia), H.I. Muller (Univ. di Indiana U.S.A.), C.S. Powell (Gran Bretagna), J. Rotolatt (Gran Bretagna), Bertrand Russel, Heideki Yukawa (Giappone), in EINSTEIN, *Come io vedo il mondo*, Milano 1955, pp. 159-171.

P. Raimondo Verardo, O. P.
Commissario del S. Officio
Professore nel Pontificio Ateneo Angelicum

PSICANALISI E MORALE CATTOLICA

I

« NUOVA MORALE »: INSIDIE, PERICOLI, ERRORI DI CERTE CORRENTI DI PSICANALISI

Chiunque si dia la pena di seguire gli sviluppi del pensiero contemporaneo intorno ai più vitali problemi di indole filosofico-teologica, giunge ben presto ad una constatazione di fatto assolutamente innegabile: sono rimesse oggi in discussione, anche ad opera degli stessi studiosi cattolici, quelle verità fondamentali, che furono in ogni tempo considerate come i cardini della migliore tradizione classica del pensiero cristiano. Non v'è dubbio che stiamo assistendo ad una delle più gravi crisi di pensiero, che mai abbiano travagliato la filosofia e la teologia o, per meglio dire, i filosofi e i teologi. Quanto sia pericolosa questa crisi, lo dimostrano all'evidenza lo sbandamento e il disorientamento di tale intelligenze, anche in campo cattolico: non a torto si è fatto squillare — da parte degli elementi più responsabili — il campanello di allarme.

1 - *Nuove tendenze filosofiche, teologiche, esegetico-scritturistiche e crisi del pensiero cristiano.*

I sistemi e gli orientamenti filosofici più disparati — e spesso addirittura antitetici — hanno condotto gradualmente non pochi pensatori al puro e semplice problematicismo, che rimette tutto in questione non riconoscendo all'indagine filo-

sofica altro traguardo se non quello di innumerevoli punti interrogativi: compito esclusivo della filosofia sarebbe quello di formulare con sempre più chiara e precisa consapevolezza gli infiniti problemi, cui non sarà mai possibile dare alcuna soddisfacente e tranquillizzante risposta. Il radicale agnosticismo, che imperversa oggi in filosofia, è certo uno degli aspetti più desolanti e conturbanti di questo problematicismo universale. L'influsso sinistro di questa diffusa e totale sfiducia nelle forze dell'umana ragione è stato ben presto avvertito, pure in campo cattolico, in seguito ai duri contraccolpi che sono stati via via registrati nella stessa scienza teologica.

Pensatori cattolici hanno dapprima attentato alla scolastica, nella quale si è voluto ravvisare una sovrastruttura, che avrebbe falsato l'irriducibile originalità dell'autentica dottrina rivelata. Il genuino pensiero cristiano sarebbe stato maldestramente inquinato dall'apporto dell'aristotelismo, sistema filosofico pagano a sfondo materialistico. A San Tommaso d'Aquino dovrebbe attribuirsi la maggiore responsabilità del mal riuscito e ibrido connubio tra dottrina cristiana e aristotelismo. Queste premesse dovrebbero autorizzarci a saltare a pié pari la cosiddetta infausta parentesi scolastica per risalire alle fresche e limpide sorgenti del pensiero cristiano con un ritorno immediato all'insegnamento dei Santi Padri. I colpi di piccone menati ciecamente alla scolastica non potevano, a lungo andare, risparmiare l'insegnamento e la dottrina dei Santi Padri: non avrebbero rappresentato anche essi un'ingombrante sovrastruttura? Per molti di questi iconoclasti sarebbe rimasta la Sacra Scrittura: ma sembra che oggi si attenti seriamente alla base del deposito della Rivelazione, alla stessa Sacra Scrittura. Le conclusioni, cui pensano di poter arrivare « criticamente » certi esegeti cattolici, che mettono oggi in forse alcuni dei passi pù famosi del Nuovo Testamento (passi, peraltro, largamente sfruttati dal Magistero ecclesiastico in campo dogmatico), stanno a significare, senza possibilità di equivoci, che la « critica » non poteva riserbare alla Scrittura una sorte migliore di quella già toccata alla Scolastica e ai Santi Padri.

Si tratta, quindi, di una crisi ben grave ed universale, che travaglia oggi la filosofia, la teologia dogmatica e morale non meno della stessa esegesi scritturistica. E', questa, la triste storia degli ultimi decenni, storia ben nota a tutti coloro che seguono la tormentata avventura delle nuove tendenze filosofiche, teologiche, esegetico-scritturistiche.

2 - *Crisi della teologia morale — La « Nuova Morale »*.

Per limitarci al campo della teologia morale, occorre dire subito che gli attentati mossi ai più saldi e classici principi di questa disciplina teologica (a dispetto del più chiaro ed esplicito insegnamento della Chiesa) si rilevano ogni giorno più in tutta la loro gravità.

Si parla tanto, a proposito e a sproposito, di una « Nuova Teologia » (1) e si tenta, conseguentemente, di instaurare una « Nuova Morale », che non può certo valersi della approvazione della Chiesa per la semplicissima ragione che mette in giuoco la fede stessa, da cui promanano le norme dell'agire non meno di quelle del credere. Non per nulla ammoniva Pio XII nel famoso discorso dedicato precisamente al tema « Nuova Morale ». « Nous pensons que peu de ces dangers sont aussi grands et aussi lourds de conséquences que ceux que la " nouvelle morale " fait courir à la foi. Les égarements où conduisent de telles déformations et de tels amolissements des devoirs moraux, lesquels découlent tout naturellement de la foi, méneraient avec le temps à la corruption de la source même. Ainsi meurt la foi » (2).

Si vanno continuamente moltiplicando prestigiose etichette, cui è affidato il compito di indicare gli orientamenti

(1) Cfr. l'interessantissimo studio del P. ANDREA MALTHA O.P., *Die neue Theologie*, Muenchen, 1960, pp. 266 (traduzione dal fiammingo *De nieuwe Theologie*, Bruegge, 1958). Di particolare importanza, per quanto riguarda la morale: *Allgemeine Moral* (pp. 86-100) e *Die spezielle Moral* (pp. 101-120).

(2) *Insegnamenti sul concetto della legge morale*, discorso tenuto ai partecipanti al « Congresso della federazione mondiale delle gioventù femminili cattoliche », 18 aprile 1952, cfr. *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, Tip. Pol. Vaticana, vol. XIV, p. 78.

propri della « Nuova Morale ». Per essere aggiornati, occorre approfondire il significato esatto della nuova terminologia: « morale della situazione », — « esistenzialismo etico », « individualismo etico », — « attualismo etico » (3), — « etica personalista » o « etica dell'esemplarità personale » detta anche, dagli studiosi di lingua tedesca, morale della « Nachfolge ». Caratteristica comune di questi nuovi indirizzi della morale è una certa idiosincrasia per la morale classica, che si dice basata su idee troppo astratte (più precisamente, sulla natura metafisica dell'uomo) e quindi avulsa dalla vera, palpitante realtà dell'individuo che dovrebbe, invece, essere considerato dal moralista in tutta la sua concreta complessità esistenziale (4). E' evidente l'influsso determinante esercitato da alcune delle più caratteristiche tendenze filosofiche contemporanee sui patrocinatori di queste nuove impostazioni del problema morale. Un'esauriente spiegazione e, più ancora, un giudizio critico sulla nuova morale presuppongono uno studio accurato della fenomenologia, dell'esistenzialismo preso nelle sue forme più disparate (vanno considerati in prima linea Kierkegaard, Jaspers e Heidegger), del personalismo, della filosofia dei valori.

3 - *Influsso deleterio di alcune correnti psicanalitiche sulla « Nuova Morale ».*

Le riserve che debbono farsi, sia da un semplice punto di vista filosofico che sotto l'aspetto dell'ortodossia cattolica, circa le pretese conquiste della « nuova morale » sono parecchie e non certo di poco conto. Poichè parecchi degli errori depre-

---

(3) Cfr. il discorso di Pio XII citato alla nota precedente, l. cit., p. 72.

(4) Cfr. gli interessanti e magistrali articoli di L. B. QILLON, O.P., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, in « Angelicum », vol. 36, 1959, pp. 263-286; *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, in « Angelicum », vol. 34, 1957, pp. 241-259. A proposito delle accuse mosse contro il tomismo per l'asserita misconoscenza dell'importanza dell'individuo, cfr. R. VERARDO, *D. Thomae doctrina de momento ipsius esse individualis concrete exsistentis, metaphysice, gnoseologice, ethice inspecti*, in « Sapientia Aquinatis - Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, 13-17 septembris 1955, Romae, 1955, pp. 584-601.

cati in alcune correnti della nuova morale sono dovuti all'influsso esercitato sui moralisti dalla psicanalisi, riteniamo opportuno limitarci — in questo nostro articolo — ad alcune considerazioni sui meriti e demeriti della psicologia del profondo. La cosa ci sembra tanto più importante in quanto un entusiasmo inconsulto e pericoloso, talvolta spinto fino al fanatismo, per le scoperte delle indagini psicanalitiche e i relativi metodi terapeutici sembra fare sempre più presa su teologi, psicologi, educatori, confessori, direttori di spirito, pastori di anime.

Il provvidenziale « Monitum » della Suprema S. Congregazione del S. Uffizio, pubblicato su *L'Osservatore Romano* in data 16 luglio 1961, richiama autorevolmente le persone più qualificate ad una attenta vigilanza contro le « opinioni pericolose » che, di giorno in giorno, si vanno vieppiù diffondendo con grave danno delle anime. Contro le numerose ed allarmanti deviazioni in materia *de sexto*, deviazioni dovute in buona parte alle infiltrazioni — in campo teologico — di correnti di pensiero e di prassi terapeutiche psicanalitiche, si insiste per un'ennesima volta sulla necessità di non allontanarsi dalla dottrina tradizionale della Chiesa ([3]).

([3]) « *Monitum* — Cum compertum habeat passim esse vulgatas et adhuc spargi multas et periculosas opiniones circa peccata contra VI Decalogi praeceptum et circa imputabilitatem humanorum actuum, haec Suprema Sacra Congregatio sequentes normas publici iuris fieri censuit:

1) Episcopi, Praesides Facultatum Theologicarum, necnon Seminariorum et Scholarum Religiosorum Moderatores, ab iis quibus munus incumbit docendae theologiae moralis vel congeneris disciplinae, omnino exigant ut traditae ab Ecclesia doctrinae ad amussim se conforment (cfr. can. 129).

2) Censores ecclesiastici magnam adhibeant cautelam in recensendis ac iudicandis libris et ephemeridibus, in quibus agitur de sexto Decalogi praecepto.

3) Clericis et Religiosis interdicitur ne munere psychoanalystarum fungantur, ad mentem can. 139, par. 2.

4) Improbanda est opinio eorum qui autumant praeviam institutionem psychoanalyticam omnino necessariam esse ad recipiendos Ordines Sacros, vel proprie dicta psychoanalytica examina et investigationes subeunda esse candidatis Sacerdotii et Professionis Religiosae. Quod valet etiam si agitur de exploranda aptitudine requisita ad sacerdotium vel religiosam professionem. Similiter sacerdotes et utriusque sexus Religiosi psychoanalystas ne adeant nisi Ordinario suo gravi de causa permittente. Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 15 iulii 1961 ».

Non vorremo certo sostenere che per un coscienzioso cattolico si imponga senz'altro l'obbligo inequivocabile di rigettare in blocco la psicanalisi presa nella sua più ampia accezione, quasi che si dovessero ripudiare tutti i principi delle varie scuole psicanalitiche e i rispettivi metodi di indagine clinica e di pratiche applicazioni terapeutiche. Intendiamo semplicemente ricordare, basandoci su ragioni che riteniamo validissime, che occorre procedere con estrema cautela, con robusto buon senso, con spirito critico spassionato. Nella psicanalisi — come nelle varie correnti di pensiero a tinta fenomenologico-esistenzialistica che in essa, almeno parzialmente, confluiscono — si debbono ricercare quelle verità (o germi di verità) che possono recare indubbiamente un non disprezzabile contributo atto ad arricchire il patrimonio culturale dell'umanità. Ogni atteggiamento preconcetto, ogni presa di posizione aprioristica — sia in senso positivo che negativo — costituiscono sempre una grave offesa al sacrosanto rispetto dovuto alla verità e finiscono sempre col risolversi, presto o tardi, in un autentico danno per l'umanità, in un ostacolo al vero e auspicabilissimo progresso in campo dottrinale. Sono quindi da scartarsi decisamente i due soliti estremismi (*pro* e *contro*) occasionati dall'apparizione di nuovi orizzonti dell'umano sapere.

Sono note le reazioni dei cattolici di fronte al dilagare delle teorie nonchè dei metodi di indagine analitica e di terapia proposti e largamente diffusi dai fautori della psicanalisi.

Quando la psicanalisi cominciò a muovere i primi passi piuttosto incerti, i teologi cattolici non potevano manifestare un'eccessiva simpatia per i metodi psicoanalitici e psicoterapeutici propugnati dall'ebreo Freud: è risaputo, infatti, che il fondatore della psicanalisi « classica » (detta anche « ortodossa » per contraddistinguerla dalle scuole posteriori di tutt'altro orientamento) inquadrò la sua teoria in una concezione dell'uomo prettamente materialistica e, per logica conseguenza, deterministica. Con i due più famosi discepoli di Freud, Adler e Jung, la psicanalisi tenta nuove vie, prospetta nuove solu-

zioni, apre nuovi orizzonti: ma siamo ancora ben lungi dalle posizioni che assumeranno, sullo stesso terreno della psicanalisi, altri studiosi seri ed appassionati, i quali rifiuteranno decisamente di agganciarsi o di aderire comunque ai presupposti filosofici della psicanalisi « classica », presupposti nettamente antitetici alla dottrina filosofico-teologica di marca prettamente cristiana.

Non può, pertanto, recare eccessiva meraviglia il fatto che eminenti e ferratissimi psicologi di fama internazionale, quali il P. Gemelli e R. Allers, si mostrino accaniti avversari della psicanalisi. Ma da quando nuovi scienziati, assolutamente immuni da qualsiasi pregiudizio materialistico, si dedicarono a nuovi approfondimenti nel settore della psicologia del profondo e proiettarono le loro accurate indagini su di uno sfondo filosofico spiritualistico, mutò sostanzialmente l'atteggiamento di molti pensatori cattolici nei confronti della psicanalisi. Era venuta meno la necessità di quelle radicali riserve, che erano state imposte dall'ispirazione materialistica dei principi e dei metodi propri della psicanalisi « classica ».

E' accaduto così che, in questi ultimi decenni, le simpatie di studiosi cattolici per la psicologia del profondo si sono notevolmente accresciute. Accantonati i principi materialistici cari al Freud e compagni, se ne è accettato in parte il metodo di indagine. Vengono accettati, soprattutto, i fatti opportunamente selezionati e sganciati dalle interpretazioni tendenziose o troppo generalizzate, cui si abbandonarono i tre esponenti massimi della psicanalisi classica: Freud, Adler, Jung. Assai sintomatico, a questo riguardo, il fatto che lo stesso P. Gemelli, già avversario irriducibile della psicanalisi, nel discorso tenuto a Roma — nell'aprile 1953 — al V Congresso di psicoterapia e psicologia clinica, potesse già onestamente dichiarare che la psicanalisi « grazie alla scuola austriaca della psicologia del profondo o *Tiefenpsychologie,* passando da Freud a Caruso, a Daim, a Urban, a Frankl, ha fatto un lungo cammino. In questo cammino è stata sterilizzata e resa innocua la psicanalisi; essa è stata resa incapace di nuocere come purtroppo

molte volte fa » ([6]). La tecnica della psicanalisi, ampiamente e debitamente riveduta e corretta, è stata così ambientata da parecchi studiosi di psicologia in un contesto spiritualistico. Un'indiretta comprova di siffatta *sterilizzazione,* dovuta agli egregi lavori condotti particolarmente da alcuni specialisti cattolici, ci viene offerta dai discorsi tenuti da Pio XII il 14 settembre 1952 (al Congresso Internazionale di Istopatologia del sistema nervoso) ([7]) e il 15 aprile 1953 (al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia clinica) ([8]). I partecipanti a quest'ultimo congresso furono presentati al Santo Padre dallo stesso P. Gemelli. Pio XII, in quell'occasione, disse parole di incoraggiamento agli studiosi di psicologia del profondo e tracciò, nel contempo, preziose direttive denunziando i pericolosi sbandamenti teorici e pratici tanto facili in un campo sì delicato. Messi in rilievo alcuni dei principali errori, in cui sono incorsi non pochi cultori di psicanalisi, Pio XII indicava decisamente i limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura ([9]).

Dai mutati orientamenti di alcune scuole di psicologia del profondo è lecito concludere che gli influssi delle psicanalisi, dei suoi vari metodi di indagine, di analisi psicologica non esercitano più alcun funesto influsso sui moralisti cattolici? Una ben triste esperienza, di cui registriamo tuttora frutti assai amari, ci induce a scartare decisamente un ingustificato ottimismo. Purtroppo parecchi moralisti, sedotti e quasi travolti dalle insane correnti di pensiero di alcune ben individuabili scuole psicanalitiche, si sono spinti a tal punto da minare alla radice i principi più essenziali, che sono alla base

---

([6]) Cfr. A. GEMELLI *La psicanalisi « oggi »,* Milano, 1953, p. 62.

([7]) *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XIV, pp. 319-330.

([8]) *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XV, pp. 67-76.

([9]) Cfr., oltre ai due discorsi già citati: Discorso del 23 marzo 1952, in occasione della « Giornata della famiglia », sul tema *La coscienza cristiana come oggetto della educazione;* discorso del 18 aprile 1952 al Congresso della Federazione Mondiale delle Gioventù Femminili cattoliche, sul tema *Insegnamenti sul concetto della legge morale,* in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XIV, pp. 19-27, 71-78.

della stessa moralità. E non mancano, a tutt'oggi, pubblicazioni che meritano le più ampie, sostanziali e giustificate riserve proprio dal punto di vista dell'ortodossia cattolica.

Vengono senz'altro accettati, con improvvido entusiasmo e senz'alcun discernimento, i cosiddetti « fatti » segnalati dalle varie scuole psicanalitiche. Si dànno per buone interpretazioni e generalizzazioni tutt'altro che criticamente e scientificamente provate. Sembra non ci si renda conto di quanto siano deleterie talune cervellotiche generalizzazioni per le conclusioni assolutamente deleterie che se ne traggono (o, quanto meno, se ne possono trarre) in campo morale.

Parecchie pubblicazioni, che trattano di problemi psicanalitici dal punto di vista della morale cattolica, sono dovute a sacerdoti laureati sia in teologia che in psichiatria: ma non è troppo raro il caso che una psicanalisi di pessima lega faccia le parti del leone, mentre la teologia viene allegramente travisata, per non dire tradita e radicalmente compromessa nei suoi stessi principi e in alcune delle sue più vitali conclusioni pratiche. E tutto ciò accade in ossequente omaggio alle nuove scoperte della psicologia del profondo. Riteniamo che non sarebbe una pretesa eccessiva il richiedere, al moralista che si avventura sul terreno minato della psicanalisi, un'accurata e profonda preparazione filosofico-teologica: solo rispettando scrupolosamente questa condizione essenziale, sarà lecito sperare in un reale arricchimento della classica dottrina cattolica attraverso nuove e feconde applicazioni (specialmente nel campo pratico-pastorale) di quei luminosi e saldi principi della teologia morale, che sono stati esposti con tanta saggezza da un San Tommaso d'Aquino nella Secunda Pars della sua Somma Teologica.

4 - *Alcuni dei principali errori in cui incorrono certi moralisti-psicanalisti.*

Pensiamo sia particolarmente opportuno mettere ora in rilievo alcuni degli errori più gravi e deleteri, che si riscon-

trano nell'insegnamento e nelle opere di certi moralisti trasformatisi in apostoli della psicanalisi ([10]).

1) *Universale, congenita anormalità dell'uomo.* Gli psicanalisti, come ben si sa, dedicano principalmente la loro attenzione alle persone affette dalle varie forme di nevrosi. La nevrosi, specialmente quella di origine sessuale che è l'oggetto di studio preferito dagli psicanalisti a cominciare dal Freud, sembra esercitare sull'uomo un dominio incontrastato. Viene così abolita assai spesso, almeno praticamente, la frontiera che divide la normalità dalla anormalità. Per il fatto stesso che i nevrotici si trovano al punto di confluenza tra normalità e anormalità (o, per dirla in altre parole, tra normalità e malattia), il Freud non esitò a concluderne: « Alla distinzione tra normale e anormale non bisogna accordare più che un valore convenzionale. E per questa ragione noi abbiamo la legittima pretesa di comprendere la vita psichica normale a partire dai suoi stati anormali » ([11]).

Ammessa senza discussione e data come scontata l'universale e imperversante anormalità dell'uomo, alcuni moralisti non hanno esitato a sostenere (chi più chi meno esplicitamente) che, nel caso del peccato impuro (specie quando si tratti del peccato solitario dei giovani), più che di peccato, si dovrebbe parlare della piccola, ordinaria patologia sessuale. Le persone affette da tale « piccola patologia » rientrano, in qualche modo, nella « normalità », nel senso che rappresentano la grande maggioranza degli uomini (infatti si può intendere

---

([10]) Cfr., a proposito di questi errori, il mio articolo *Christliches Leben oder Psychoanalyse?*, in « Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie », 2 (1955), pp. 68-79· si tratta di una critica alla nota opera di MARC ORAISON, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1952. Lo stesso pensiero è stato esposto nella conferenza *Le ragioni di una recente condanna*, in « IV "Tre Giorni" di Teologia Morale », Ed. L.I.C.E., Torino, 1955.

([11]) GESAMMELTE WERKE, XVII, p. 125. Le numerose aberrazioni in campo morale, di cui sono responsabili non poche scuole psicanalitiche, son ben comprensibili quando vengano considerate alla luce di questa aprioristica, sinistra e deleteria premessa.

come « normale » ciò che accade ordinariamente). Trattandosi pur sempre di casi patologici, a dispetto della normalità-ordinarietà di tali atti, se ne dovrebbe concludere che le persone vittime di queste abitudini non sono formalmente, pienamente responsabili. Sarebbe, quindi, ampiamente giustificato il sacerdote che desse a questi giovani il consiglio di comunicarsi più sovente nonostante l'avvilente consuetudine dell'atto impuro: « cela en stricte logique, puisqu'il ne s'agit pas de fautes graves formelles » ([12]). In realtà — a quanto si sostiene in questa morale di nuovo conio —, il vero e formale peccato mortale, in materia sessuale, dev'essere considerato come un caso *eccezionale* e non può essere commesso che da una « infima minoranza ». La ragione dovrebbe essere abbastanza intuitiva: « En fait, dans le monde concret où nous vivons, n'existe que du pathologique, au sens large du mot » ([13]). Il peccato mortale formale, in materia sessuale, sarà dunque sempre un caso rarissimo, un avvenimento addirittura eccezionale. Pensiamo non si possano leggere, senza provare una grande pena per l'offesa recata ai più saldi principi della teologia morale, affermazioni del seguente tenore: «La sexualité humaine est en état de chute; la Révélation précise que cet état est un état de péché, c'est-à-dire de révolte volontaire contre Dieu. Mais *le geste personnel qui renouvelle la révolte inaugurale en pleine clarté, en suffisante liberté intérieure, ne saurait être, dans ces conditions concrètes, qu'exceptionnel* (...). La responsabilité morale proprement dite porte toujours — et plus singulièrement dans les cas pathologiques — sur l'orientation générale de l'action plus que sur les acte considérés isolément » ([14]). Ci limitiamo a citare soltanto l'opera di Marc Oraison già messa all'indice dal S. Uffizio. Ma giova ricordare che altri moralisti cattolici insistono tuttora — e con non minore energia — sulla morale « dell'orientamento generale ».

([12]) Cfr. Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, pp. 92-101.
([13]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, pp. 80, 224, 287.
([14]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, p. 287.

« delle tendenze » in netta contrapposizione alla morale classica, che viene denominata « morale degli atti ». Dalla nuova « morale dell'orientamento generale » traggono le stesse conseguenze già enunziate senza mezzi termini da Marc Oraison.

2) *Esorbitante importanza attribuita — nella vita psichica dell'uomo — al fattore sessuale.* Non intendiamo affatto escludere che la sensualità, intesa nel senso più ampio della parola e considerata globalmente con tutte le sue componenti, incida profondamente sulle più varie e sia pure disparate manifestazioni della vita psichica dell'uomo. Certe preziose indicazioni fornite, a tale riguardo, dai risultati di innumerevoli indagini psicologiche si impongono con tale forza di evidenza, che il volerle negare o anche semplicemente trascurare significherebbe fare un grave torto alla verità. Ma non è men vero che le false o esagerate interpretazioni dei fatti scoperti e messi in rilievo dalla psicologia del profondo conducono fatalmente ad aberranti conclusioni. Sembra, in realtà, che una gran parte di psicanalisti non riescano affatto a svincolarsi dalle suggestioni freudiane. Sappiamo bene che il Freud stesso ha rigettato molto vivacemente l'accusa di pansessualismo mossa contro la sua teoria. Ed è pur vero che il fondatore della psicanalisi ammise l'esistenza di altre forze istintive oltre quella sessuale; ma è, d'altra parte, innegabile che egli non cessò mai dall'annettere all'istinto sessuale un'importanza enormemente preponderante nella sfera psichica dell'uomo.

Non v'è dubbio, parimenti, che l'aspetto e l'importanza della sessualità siano stati esagerati in modo strabiliante da psicanalisti-teologi cattolici. Non si è forse affermato che l'istinto sessuale è, nell'uomo, l'elemento più solido dell'unità organica considerata sui tre piani fisiologico, psicologico e spirituale? ([15]). Ma c'è di più. L'istinto sessuale sarebbe addirittura uno degli elementi più *direttamente* interessati nella faticosa marcia dell'uomo verso la trascendenza, verso la conquista del

---

([15]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, p. 44.

supremo bene, che consiste nella visione « faccia a faccia » di Dio: la forza sessuale diventa così, nel cammino verso il « Dio-Amore », « une des pierres d'attente *les plus directes de l'accession au sacré* » (sottolineatura mia). La sessualità, sia pure intesa nel suo più ampio significato, diventa tutt'uno con la forza d'amore *tout court* ([16]). Procediamo ancora oltre su questa via della sublimazione, non certo la più adatta a risparmiarci le sorprese: nella sessualità umana si ravvisa la somiglianza con la vita della SS. Trinità. Dai tempi di un S. Agostino e di un S. Tommaso d'Aquino si è fatto evidentemente un grande cammino, e non sembra trattarsi di una evoluzione omogenea del pensiero cattolico classico: quei grandi luminari della Chiesa riscontrarono la rassomiglianza (*immagine*) dell'uomo con Dio sul piano più alto della vita psichica umana, cioè sul piano spirituale dell'intelligenza in quanto tale, che è appunto il fondamento immediato della «imago » naturale; oggi sembra invece preferibile additare tale fondamento nella stessa sessualità! Freud ha fatto evidentemente scuola e non potrebbe che rallegrarsi nel constatare che scrittori cattolici hanno sacrificato, senza batter ciglio, la linea più tradizionale del pensiero cristiano in omaggio alle conclamate e rivoluzionarie « scoperte » della psicanalisi.

3) Nelle scuole psicanalitiche « classiche », a sfondo prettamente materialistico e deterministico, non può essere concesso diritto di cittadinanza alla libertà e quindi alla responsabilità personale dell'uomo. Gli psicanalisti cattolici non vogliono certo arrivare a sì estreme conclusioni. Ma non bastano, purtroppo, le buone intenzioni. E' accaduto, così, che parecchi cattolici, cultori di psicanalisi, hanno talmente circoscritto ed attenuato il potere della libertà umana da autorizzarci a credere che essa, particolarmente nel settore specifico della sessualità, si risolva nel nulla. L'imperversante anormalità, comune retaggio degli uomini, dovrebbe autorizzarci a concedere una quasi universale assolutoria.

---

(16) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, pp. 45-46.

Si dice, e si va ripetendo fino all'esasperazione, che l'uomo nelle sue risoluzioni ed azioni non è libero al 100%. Non potremmo certo negare il nostro assenso ad un'affermazione di questo genere: sarebbe, infatti, un grave errore concepire la libertà umana sulla falsariga di quella angelica. Del resto anche su questo punto, come su tanti altri oggi rimessi continuamente in discussione dagli psicanalisti, la dottrina dell'Aquinate ci offre insegnamenti preziosissimi, che meriterebbero la più grande attenzione e la più meditata valutazione. Assai gravi sono effettivamente gli errori che possono derivare, per ciò che riguarda la valutazione teorica e pratica dell'agire umano, da un inconsulto « angelismo ». La libertà umana è manifestamente condizionata da infiniti fattori di indole somatica, fisiologica, psicologica, nel cui intricatissimo groviglio è sempre estremamente arduo addentrarsi e far piena luce. Ed è appunto per questa ragione che il nostro giudizio sul grado di responsabilità da attribuirsi, caso per caso, a questo o a quell'individuo rimane forzatamente assai problematico. Non riusciamo, tuttavia, a vedere in forza di quale arcana logica si possa concludere da questa premessa che il condizionamento dell'umana libertà si spinge a tal punto da implicare il totale naufragio della libertà stessa. Tanto varrebbe dire subito, in parole chiare ed inequivocabili, che la libertà umana è un *titulus sine re,* una parola vacua e praticamente assurda; tanto varrebbe accodarsi a Lutero e sostituire, senza mezzi termini, l'espressione « servo arbitrio » a quella tradizionale di « libero arbitrio ».

Da quanto asseriscono taluni psicanalisti cattolici si dovrebbe logicamente concludere che non vi possa essere peccato mortale se non nei casi in cui entri in giuoco una perfetta libertà di tipo propriamente angelico. Formalmente peccatore sarebbe soltanto colui che, in ultima analisi, rifiuta — con piena consapevolezza e in assoluta libertà di spirito — di spezzare i ceppi rappresentati da una pur fittissima rete di peccati

mortali materiali ([17]). In altre parole: non c'è peccato mortale formale ove non si verifichi una « rivolta diretta » contro Dio. Ne segue, a fil di logica, che « il peccato mortale formale, commesso concretamente da un individuo concreto, è un avvenimento raro » ([18]). Potremmo tradurre teologicamente tale espressione in quest'altra, che ne è l'equivalente: peccato mortale formale, nel caso della sessualità, v'è soltanto quando subentri l'odio o il diprezzo del Creatore e Legislatore supremo (ribellione diretta contro Dio). Non sarebbe forse inutile invitare gli assertori di una simile dottrina a meditare attentamente il seguente testo di S. Tommaso ove si insegna come si possa mancare gravemente alla carità senza volere, con questo, minimamente commettere un diretto attentato contro Dio: « Ex hoc ipso, quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae; et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia » ([19]).

Giova ricordare, a questo stesso proposito, l'alto e ammonitore insegnamento dell'immortale Pontefice Pio XII: « Respingiamo (...) come *erronea* (sottolineatura mia) l'affermazione di coloro, che considerano come inevitabili le cadute negli anni della pubertà, le quali così non meriterebbero che se ne faccia gran caso, quasi che non siano colpa grave, perchè ordinariamente, essi aggiungono, la passione toglie la libertà necessaria affinchè un atto sia moralmente imputabile » ([20]). Più chiaramente ancora lo stesso Pio XII si esprimeva nel discorso rivolto ai partecipanti al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e Psicologia clinica: « Il existe un malaise psychologique et moral, l'inhibition du moi, dont votre science s'occupe de

---

([17]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, p. 64.

([18]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...*, p. 63.

([19]) *Summa Theologica,* I-II, q. 88, a. 2, ad 1m.

([20]) Radiomessaggio per la « Giornata della famiglia », sul tema *La coscienza cristiana come oggetto della educazione,* in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XIV, p. 24.

déceler les causes. Quand cette inhibition empiète sur le domaine moral, par exemple, quand il s'agit de dynamismes, comme l'instinct de domination, de supériorité et l'instinct sexuel, la psychothérapie ne pourrait pas, sans plus, traiter cette inhibition du moi comme une sorte de fatalité, comme une tyrannie de la pulsion affective, qui jaillit du subconscient et qui échappe simplement au contrôle de la conscience et de l'âme. Qu'on ne rabaisse pas trop vite l'homme concret avec son caractère personnel au rang de la brute» ([21]).

4) Altro errore affermatosi in certi ambienti cattolici, influenzati da ben individuabili correnti psicanalitiche, è quello di voler accettare la sola libertà di *intenzione* respingendo la libertà di *esecuzione* ([22]). Quando si tratta dell'azione, fa il suo trionfante ingresso sulla scena il determinismo bio-psicologico, che sfugge ad ogni controllo dell'umana libertà. Anche qui non sembrerebbe inopportuno un richiamo all'esplicito insegnamento di S. Tommaso d'Aquino: « Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, *quantum ad executionem,* quae fit per vim motivam (...). Homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis; *unde* appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat » ([23]).

5) Dalle suaccennate premesse consegue logicamente un altro errore non meno pernicioso, che è stato messo ben in evidenza da Pio XII a proposito della cosiddetta « Etica della situazione »: *quello che interessa a Dio è l'intenzione e non già l'azione.* « Ces deux choses, l'intention droite e la réponse sincère, sont ce que Dieu considère; l'action ne Lui importe pas ». Contro tale errore Pio XII ribadisce nettamente la dottrina

---

([21]) *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XV, p. 71.
([22]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...,* pp. 66-67.
([23]) *Summa Theologica,* I, q. 81, a. 3; cfr. ibid. ad 2m.

tradizionale cattolica: « Nous concédons que Dieu veut premièrement et toujours l'intention droite; mais celle-ci ne suffit pas » ([24]). Non si potrà, pertanto, sottoscrivere a cuor leggero ad affermazioni di questo genere: « Le pathologique consenti comme tel par la volonté libre, et dont on ne veut pas sortir, devient le péché mortel » ([25]).

6) V'è un discreto numero di psicanalisti, che non rifuggono dall'indurre i loro pazienti a commettere atti contrari alla morale (alludiamo particolarmente alla materia sessuale) allo scopo dichiarato di liberarli da determinate affezioni nevrotiche. Pseudo-teologi cattolici hanno pure ceduto alla tentazione di giustificare una simile condotta sotto il pretesto che, in tali casi si tratta semplicemente di peccati materiali e, per ciò stesso, non imputabili all'individuo, che ne è causa irresponsabile.

A parte il fatto che — come già ricordato — taluni psicanalisti cattolici estendono illegittimamente il campo dei peccati mortali ben oltre i limiti dovuti, sarebbe pur doveroso tener presente un altro caposaldo della sana morale cattolica: il peccato materiale non può e non deve ritenersi assolutamente come una realtà indifferente nell'ordine morale. Anche questo insegnamento tradizionale è stato ribadito con illuminata saggezza da Pio XII: « Quand ces actes [conscients de l'homme] s'écartent du modèle divin, même sans faute subjective de l'intéressé, ils contredisent cependant sa finalité dernière (...). Une conclusion s'ensuit pour la psychothérapie: vis-à-vis du péché matériel, elle ne peut rester neutre. Elle peut tolérer ce qui, pour l'instant, demeure inévitable. Mais elle doit savoir que Dieu ne peut justifier cette action. La psy-

---

([24]) Discorso al Congresso della Federazione Mondiale delle Gioventù Femminili Cattoliche, sul tema *Insegnamenti sul concetto della legge morale,* in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XIV, pp. 74, 76. Cfr., a proposito della « Etica della situazione », l'*Instructio* del S. Uffizio del 2 febbraio 1956, *Acta Apostolicae Sedis,* vol. XLVIII (1956), pp. 144-145.

([25]) Marc Oraison, *Vie chrétienne...,* p. 82.

chothérapie peut encore moins donner au malade le conseil de commettre tranquillement un péché matériel, parce qu'il le fera sans faute subjective, et ce conseil serait aussi erroné si une telle action devait paraître nécessaire pour la détente psychique du malade et donc pour le but de la cure. On ne peut jamais conseiller une action consciente qui serait une déformation, non une image de la perfection divine » ([26]).

7) Circa i gravissimi inconvenienti provocati da certi metodi psicoterapeutici ispirantisi particolarmente alla scuola freudiana, merita speciale attenzione il caso del paziente che viene sollecitato a risvegliare e portare al livello della coscienza sentimenti, pensieri, desideri che ne travagliano la psiche agendo nel sottofondo oscuro dell'inconscio e del subconscio: non è davvero difficile arguire a quali disastrose conseguenze di ordine morale possa condurre tale metodo. Una triste, dolorosa esperienza ha, del resto ampiamente confermato queste anche troppo facili previsioni. Il semplice fatto che certi mezzi adottati dagli psicanalisti sarebbero atti a guarire da determinate affezioni nevrotiche, non basta di per sé a giustificarli dal punto di vista morale. Se così fosse, se ne dovrebbe senz'altro concludere che il fine giustifica i mezzi, mentre ben si sa che il fine onesto deve raggiungersi in ogni caso soltanto con l'ausilio di mezzi leciti. Ed è appunto per questo che Pio XII sottolineava con particolare insistenza i limiti morali dei metodi psicoterapeutici denunziando chiaramente la gratuità di certi procedimenti nonchè i gravi errori teorici e pratici da essi derivanti: «Pour se délivrer de refoulements, d'inhibitions, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être, et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient. Il ne peut en faire l'objet de ses représentations et de

---

([26]) Discorso al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e Psicologia clinica, in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XV, pp. 75-76.

ses désirs pleinement conscients, avec tous les ébranlements et les répercussions qu'entraîne un tel procédé. Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi totalment dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L' " intérêt médical e psychothérapeutique du patient " trouve ici une limite morale. Il n'est pas prouvé, il est même inexact, que la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychoanalyse soit une partie intégrante indispensable de tout psychothérapie sérieuse et digne de ce nom » ([27]). L'identico tema viene riproposto da Pio XII in un altro discorso: « En ce qui concerne l'emploi de la méthode psychoanalytique dans le domaine sexuel (...), on ne peut considérer, sans plus, comme licite l'évocation à la conscience de toutes les représentations, émotions, expériences sexuelles, qui sommeillaient dans la mémoire et l'inconscient, et qu'on actualise ainsi dans le psychisme. Si l'on écoute les protestations de la dignité humaine et chrétienne, qui se risquerait à prétendre que ce procédé ne comporte aucun péril moral, soit immédiat soit futur, alors que, même si on affirme la nécessité thérapeutique d'une exploration sans bornes, cette nécessité, au demeurant, n'est pas prouvée? » ([28]).

8) Il *sentimento morboso di colpevolezza,* manifestazione tipica di personalità nevrotica, è uno dei principali cavalli di battaglia della psicanalisi. L'esperienza ha già ampiamente dimostrato quanto sia facile per gli psicanalisti, sia non cattolici che cattolici, incorrere in un errore grossolano confondendo il sentimento patologico di colpa con il dolore e rimorso del

---

([27]) Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Istopatologia del sistema nervoso, 14 settembre 1952, sul tema *I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura,* in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XIV, pp. 323-324.

([28]) Discorso ai partecipanti al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia clinica, 15 aprile 1953, in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XV, p. 72.

peccato o, addirittura, col peccato medesimo. Di qui a concludere che il peccato viene senz'altro rimosso non appena il nevrotico è guarito dal sentimento morboso di colpevolezza, il passo è assai breve trattandosi di immediata conseguenza logica. Ora, non si dovrebbe mai dimenticare — e ce lo insegna in qualche modo la stessa esperienza — che vi può essere colpa e piena consapevolezza della medesima senza sentimento morboso di colpevolezza. Questo sentimento morboso — d'altra parte — può verificarsi tanto nel caso che esista effettivamente una colpa correlativa come nel caso che il nevrotico non si sia minimamente macchiato di colpa. Il sentimento di colpa è dovuto a pura e semplice emotività e non deve pertanto assolutamente confondersi con il giudizio di valore, cui si accompagna il vero rimorso. Assai esplicito, su questo punto di capitale importanza, l'insegnamento di Pio XII: « La Psychothérapie aborde ici un phénomène qui ne relève pas de sa compétence exclusive, car il est aussi, sinon principalement, de caractère religieux. Personne ne contestera qu'il peut exister, et ce n'est pas rare, un sentiment de culpabilité irraisonné, maladif même. Mais on peut avoir également conscience d'une faute réelle qui n'a pas été effacée. Ni la psychologie ni l'éthique ne possèdent de critère infaillible pour les cas d'espèce, car le processus de conscience qui engendre la culpabilité a une structure trop personnelle et trop subtile. Mais en tout cas, il est sûr que la culpabilité réelle, aucun traitement purement psychologique ne la guérira. Même si le psychothérapeute la conteste, de très bonne foi peut-être, elle perdure. Que le sentiment de culpabilité soit ôté par intervention médicale, par autosuggestion ou persuasion d'autrui: la faute demeure, et la psychothérapie s'abuserait et abuserait les autres, si, pour effacer le sentiment de culpabilité, elle prétenderait que la faute n'existe plus » ([29]).

([29]) Discorso ai partecipanti al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia clinica, in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII,* vol. XV, p. 75.

* * *

Abbiamo elencato una serie di errori, che minacciano sempre più di acquistare diritto di cittadinanza nella morale cattolica per l'influsso esercitato da talune scuole della psicanalisi. Precisiamo che tale lista è ben lungi dall'essere completa. Non sarebbe difficile aggiungere altre gravi deviazioni in campo filosofico e teologico. Ed è pure bene ricordare che alcuni psicanalisti si sono avventurati sul terreno dogmatico cattolico recandovi il discutibilissimo apporto delle interpretazioni più strampalate e cervellotiche circa gli stessi misteri della fede.

Per restare nel campo della morale, possiamo concludere questa prima parte dell'articolo osservando che tanti errori ci sarebbero stati senz'altro risparmiati se si avesse avuto cura di rispettare scrupolosamente quella che fu definita da Pio XII, con felicissima espressione, « la frontiera morale » : « Nous avons répondu à la question : où se trouve pour le médecin la frontière morale dans la recherche et l'utilisation de méthodes et procédés nouveaux dans " l'intérêt du patient ". La frontière est la même que pour le patient; c'est celle qui est fixée par le jugement de la saine raison, qui est tracée par les exigences de la loi morale naturelle, qui se déduit de la théologie naturelle inscrite dans les êtres et de l'échelle de valeurs exprimée par la nature des choses » ([30]).

II

UN SAGGIO ESEMPIO DA IMITARE

A proposito della recente pubblicazione di Giambattista Torellò: « *E' meglio il confessore o lo psicanalista?* ». (Ed. Nuova Accademia Editrice, Milano 1961, pp. 238).

Il lettore, che ha avuto la pazienza di seguirci fin qui, avrà tratto, con tutta probabilità, la conclusione che lo scrivente non nutra un'eccessiva simpatia per la psicanalisi. Non vor-

---

([30]) Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Istopatologia del sistema nervoso, sul tema *I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura*, in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, vol. XIV, p. 324.

remmo essere fraintesi: nonostante le serie apprensioni motivate dai molti e perniciosi errori che serpeggiano in alcune correnti psicanalitiche e minacciano di travolgere il buon senso di moralisti cattolici, non intendiamo per nulla indulgere ad un eccessivo, infondato e, per ciò stesso, ingiustificato pessimismo.

Uno dei più celebrati maestri di psicanalisi, Jung, morto proprio in questi giorni, si è rifiutato sempre di « sistematizzare » la sua opera affermando che la psicanalisi non ha ancora superato la sua prima fase infantile. Affermazione tanto più importante in quanto non proviene certo da persona sospetta e poco tenera nei rigurdi della psicanalisi! A chi si dia la pena di prendere in esame le più disparate teorie e correnti di pensiero nonchè i metodi di indagine e di cura propri delle diverse scuole di psicanalisi, non può certo sfuggire che la psicologia del profondo è pur sempre — per così dire — allo stato fluido, non ha ancora trovato il suo *ubi consistam*.

Basterebbe questa elementare constatazione per rendersi conto della necessità di un'estrema cautela da parte di chiunque voglia addentrarsi nel campo minato della psicanalisi. Occorre, anzitutto, accettare con beneficio di inventario non soltanto le teorie ma altresì i cosiddetti « fatti », i quali risultano sì veramente « analizzati », esposti, e interpretati e . . . colorati dagli stessi esponenti delle diverse scuole psicanalitiche.

E' quanto basta per concluderne che i delicatissimi problemi posti dalla psicologia del profondo vanno affrontati da persone ben ferrate in filosofia e teologia non meno che nella psicologia del profondo.

Possiamo dire che ci sembra proprio questo il caso del sacerdote Giambattista Torellò, laureatosi in teologia a Roma e in psichiatria all'Università di Madrid, professore di psicopatologia pastorale, autore di numerosi studi di spiritualità, psicologia e critica dell'arte, pubblicati in Italia, Spagna, Portogallo e Austria. Il lettore avveduto, che dia una semplice scorsa all'ultima opera del Torellò, *E' meglio il confessore o*

lo psicanalista?, non può tardare ad avvedersi che l'A. è dotato di una vasta cultura letteraria, filosofica e teologica (particolarmente morale e mistica). Il Torellò — che ha sempre cura di presentarci le sue conclusioni con grande chiarezza e precisione — dà costantemente prova di invidiabile equilibrio e di robusto e incrollabile buon senso.

Gli insegnamenti, che si possono trarre dalla lettura di questo buon libro, sono veramente preziosi: ed è per questa ragione che riteniamo opportuno offrire al lettore un ampio resoconto dell'opera del Torellò.

* * *

Premesso un accenno sommario alle malattie più caratteristiche imperversanti in questa nostra età della tecnica (malattie morali e psicosomatiche) e alla necessità di curare l'intera persona considerata in tutta la sua concreta unità psicosomatica (pp. 15-57), l'A. ci offre una rapida panoramica delle cure psicologiche sperimentate in questa prima metà del nostro secolo. Espone a grandi linee la psicanalisi di Freud (conflitti istintivi e filosofia — l'istanza morale) e dei suoi due principali discepoli, Adler (il senso comunitario — la volontà di potenza e il sentimento d'inferiorità) e Jung (l'inconscia vocazione religiosa di ogni uomo). Accenna, poi, alla psicanalisi deviazionista americana e alle altre scuole odierne di psicologia: Allers, anti-Freud, spiritualista; Kuenkel, dialettica dell'egocentrismo; l'ultima scuola psicanalitica americana; le ultime scuole europee (l'analisi esistenziale). Questa seconda parte del volume (pp. 61-130) termina con alcune conclusioni sulle cure psicologiche.

Moralisti, confessori, direttori spirituali, pastori di anime, educatori troveranno, senza dubbio, particolarmente interessante l'ultima parte dedicata al tema estremamente delicato e impegnativo: « Peccatori, Nevrotici e Santi » (le premesse del peccato — peccato e nevrosi: come si diventa nevrotici? — nevrotici e nevrosi — nevrosi e santità — la falsa spiritualità

di alcuni nevrotici — nevrosi, nervosismo, emotività — confessione o psicoterapia? — il superuomo bisognoso di cura) (pp. 139-238).

1 - *I malati dell'età della tecnica.*

Nell'offrire al lettore una breve e concettosa panoramica delle correnti di pensiero pullulate nella nostra età della civiltà tecnico-scientifica, il T. si sofferma a sottolineare le delusioni causate precisamente dalla scienza naturale nell'uomo fanatizzato dalla tecnica e trasformatosi in un superstizioso della scienza. Le aberrazioni della pseudo-scienza naturale — o, più concretamente, dell'uomo tecnico-scientifico — sono dovute ad una soggiacente filosofia trasformata in dogmatica settaria, filosofia decisamente maldestra che finisce col fabbricare pseudo-fatti per dedurne poi quegli stessi postulati che già avevano presieduto alla creazione e colorazione di quei « fatti », su cui dovrebbe fondarsi la costruzione della scienza. Procedimento davvero curioso, grazie al quale si pretenderebbe di dedurre da determinati « fatti » ciò che in antecedenza vi si è introdotto arbitrariamente.

Non sono pochi i pensatori, i quali hanno avvertito quanto sia esteso e profondo l'influsso esercitato dalla filosofia nello stesso campo della medicina e dei vari rami della psicologia. Le testimonianze raccolte, a tal proposito, dal T. sono assai sintomatiche ed interessanti. « In ogni campo del sapere — scrive ad es. il Frankl [31] — soggiace, cosciente o meno, una metafisica implicata. Ciò vale anche per la medicina. Il medico ha bisogno di una istruzione, di una chiarificazione dei problemi metafisici che la prassi quotidiana pone ». Si dovrà, dunque, ammettere che l'uomo è . . . *naturaliter philosophus.* Ed è appunto di questa metafisica « implicata » in tutte le correnti e scuole di psicanalisi che dovrebbero tener particolar-

---

[31] *Der unbedingte Mensch,* Vienna, 1949.

mente conto quei moralisti cattolici, che intendono cimentarsi sul terreno della psicologia del profondo.

Furono conclamati infinite volte i diritti della scienza *separata,* liberata cioè dai « pregiudizi filosofici e teologici medioevali », ma si è finito sempre con il sostituire, coscientemente o incoscientemente, una determinata filosofia con un'altra di segno contrario. All'inizio del nostro secolo, proprio attraverso le indagini condotte sul terreno fertilissimo della psicanalisi, si discopre tuttavia l'importanza dell'elemento propriamente psichico nella stessa patologia organica. Si ridà allora diritto di piena cittadinanza alla già tanto derisa teoria aristotelico-tomistica dell'unità sostanziale di quel composto psico-fisico che è l'uomo, e si ritorna a sottolineare l'importanza pratica della concezione classica delle umane passioni considerate nella loro specifica struttura psico-somatica. Nel quadro dell'antropologia aristotelico-tomistica, che prende le mosse dall'unità sostanziale psico-fisica dell'individuo concretamente esistente, si potrà dunque ben impostare, comprendere ed illustrare il condizionamento fisico dell'anima umana non meno che l'aspetto tipicamente spirituale della vita psichica. Non recherà, perciò, eccessiva meraviglia il fatto che un grande psichiatra cattolico, Rudolf Allers, abbia sentito il bisogno di additare, tra le principali fonti del suo pensiero, la dottrina antropologia tomistica. Lo stesso Jaspers, uno dei più grandi padri dell'esistenzialismo, nel 1948 — quando ancora non era passato dalla psichiatria all'analisi dell'esistenza — scriveva: San Tommaso « non sacrificava l'unità di corpo e di spirito, in tutto lo spirituale non perdeva d'occhio il somatico, e in tutto il somatico non perdeva d'occhio lo spirituale » ([32]). Per chi condivida la concezione antropologica tomistica, non sarà certo facile contestare la legittimità della conclusione che ne trae il T. quando afferma che « tutto nella vita sana o ammalata è intriso di spirito e quindi di moralità » (p. 37).

([32]) *Allgemeine Psychopathologie,* Berlin-Heidelberg, 1948.

* * *

Il terreno preferito dai cultori della psicanalisi è, notoriamente, quello delle manifestazioni patologiche della psiche: indagini analitiche e metodi di cura si accentrano soprattutto sulle varie forme di nevrosi e di psicosi. Ora, è assai interessante rilevare che, mentre per il Freud le cause di nevrosi dovrebbero ricercarsi nella repressione oltre misura dei desideri e degli impulsi istintivi, altri insigni specialisti (come il Baruk) hanno osservato che forme gravissime di psicosi (sfociante addirittura nella pazzia) sono state provocate dalla repressione della coscienza morale: coscienza repressa precisamente per dare libero e incontrollato sfogo ai propri istinti e desideri.

Il deleterio, e talvolta disastroso, influsso esercitato da malattie psichiche sull'organismo umano ha attirato l'attenzione degli studiosi sulle cosiddette malattie psico-somatiche: sembra ormai accertato che ulcerosi e ipertesi debbono, in buona parte, i loro disturbi funzionali o anche organici a un determinato stile di vita. « In molti casi si deve riconoscere oggi che l'iperteso è quasi sempre una persona che ha intrapreso la vita come una corsa ascendente, in uno sforzo di superamento egoistico fino allo spasimo (ecco i crampi!) e che, raggiunto un certo zenith, soccombe all'amarezza della fatica e del logorio (. . .). Il fattore decisivo, (in genere), per la genesi della ipertonia essenziale è la caratteristica esistenziale fondamentale di un " essere tesi " o " sotto pressione " smisurati, che va modificato da una visione più realistica della vita — che richiede molto più del successo e dello sforzo, cioè richiede amore, pace e spirito di servizio ad una corretta scala di valori » (pp. 52-53).

Le malattie psicosomatiche esigono pertanto una cura della « intera persona »: la « metanoia » classica della tradizione cristiana viene così ad assumere le caratteristiche « della conversione di un carattere o di un piano di vita radicalmente sbagliati e, in alcuni casi, seriamente peccaminosi » (p. 53). Nella cura dello spirito può avere la sua parte sia la psicoterapia che la confessione sacramentale: ma psicoterapeuta e

confessore debbono rimanere rispettivamente sul proprio piano. Un gravissimo pericolo si profila quando uno entra indebitamente nel campo altrui e, soprattutto, quando lo psicoterapeuta si sostituisce al confessore o pretende comunque usurparne le funzioni proprie inalienabili.

2 - *Le cure psicologiche.*

E' tutt'altro che facile, per i non iniziati, afferrare e valutare compiutamente l'autentico significato, la portata e, soprattutto, i riflessi in campo morale dei risultati delle indagini psicologiche perseguite dalle numerose scuole di psicanalisi in questi ultimi sessant'anni.

Il T., sempre guidato da sano criterio, traccia le grandi linee essenziali delle principali scuole, ne mette opportunamente in rilievo meriti e demeriti, aspetti positivi e negativi, distinguendo con grande accuratezza i fatti innegabili dalle sovrastrutture cervellotiche derivate da insulsi apriorismi, e indica infine — con mano esperta e sicura — la strada su cui può prudentemente avviarsi chi intenda trarre frutto dall'applicazione dei fondamentali principi filosofico-teologici del pensiero cristiano ai veri e nudi fatti messi in nuova luce dalle indagini della psicologia del profondo.

Per quel che riguarda l'opera del fondatore e caposcuola della psicanalisi « classica », Freud, oggi se ne riconoscono — anche da parte cattolica — gli « indimenticabili servizi » ravvisandosi nella psicanalisi « lo sviluppo di una psicologia che concepisce l'uomo non più in astratto (...) ma nella sua unità di vita » (p. 63). Ciò non toglie che si debba decisamente respingere la fondatezza scientifica di non poche sue conclusioni e si debbano pure totalmente scartare le indebite generalizzazioni teoriche a carattere psicologico e filosofico. E' pur doveroso prendere atto della evoluzione che ha travagliato la psicanalisi, dalla sua nascita fino ad oggi, affrontando con serenità i gravi problemi da essa posti sul tappeto senza esagerarne i torti a tal punto da misconoscerne i pregi. Certo bisognerà, in

ogni caso, guardarsi — come ammonisce saggiamente il T. — dalle « tolleranze eccessivamente liberali e impure assimilazioni del tipo di Marise Choisy e altri in Francia, del domenicano White in Inghilterra, che nuovi motivi al confusionismo regnante apportarono » (p. 66).

Quali i torti e i pregi della psicanalisi freudiana?

a) *I torti*: visione tecnico-meccanicistica di un equilibrio di forze che giuocherebbe entro una sorta di apparecchio psichico concepito secondo la falsariga tracciata dalla psicologia atomistica. L'Io e il Super-Io altro non sono che una derivazione dall'Es e, quindi, dall'istinto: l'istintività della *libido* darebbe perciò origine alle più caratteristiche attività dell'Io, quali il pensiero e il giudizio. Regna nell'uomo, incontrastato, il più assoluto determinismo materialistico, entro la cui cornice viene inquadrata la stessa sublimazione dell'energia sessuale (*libido*), la quale si trasforma in attività « superiore » apparentemente spirituale o culturale, mentre altro non è che un semplice surrogato della sessualità medesima. Il più grave errore di Freud è dovuto allo sconfinamento nel campo di una filosofia deteriore: ravvisata in certi prodotti culturali (come la mitologia) la simbologia sessuale — per cui l'attività culturale si ridurrebbe a semplice sublimazione della *libido* repressa —, il Freud « elaborò una interpretazione della cultura e dello spirito umano, che è la parte più deteriore e infondata della psicanalisi, incompatibile con una concezione spiritualistica dell'uomo e con la fede cristiana » (p. 77).

Sarebbe certamente ingiusto attribuire alla psicanalisi come tale i gravissimi errori della scuola freudiana, dimenticando le fondatissime critiche mosse al freudismo, anche su base puramente scientifica, da psicanalisti di indubbio valore e di grande fama quali il Boss e il Frankl. Critiche non meno fondate sono state fatte da egregi psicanalisti alle teorie dei due principali discepoli di Freud, Adler e Jung.

b) *I meriti.* Lo spagnuolo Lain enumera cinque meriti, che vanno senz'altro riconosciuti all'opera del Freud ([33]):

1) scoperta dell'importanza e necessità della *parola* che, nel dialogo benefico con il malato, viene a sostituire i medicinali e lo stesso elettroshock toccando aspetti della vita del malato non abbastanza valutati dai medici nel passato (ansie, ricordi intimi, sentimenti ecc.);

2) valutazione diagnostica e terapeutica della componente istintiva della vita umana con particolare riguardo all'aspetto, psichico e organico, delle nevrosi (si ricorda, al riguardo, l'aspetto psico-somatico delle passioni vigorosamente sottolineato e lumeggiato da S. Tommaso);

3) scoperta della esistenza e del significato dei diversi « modi » della coscienza psicologica in netta antitesi con l'intellettualismo esagerato di derivazione e stile cartesiani;

4) apporto decisivo in ordine alla conoscenza dell'influsso esercitato dalla vita psichica sulle funzioni corporali;

5) riconoscimento della necessità di ordinare comprensivamente l'evento della malattia nella biografia del malato: nel settore delle nevrosi, una vera patografia è sempre una biografia (pp. 80-82).

Ai meriti del Freud sottolineati dal Lain e riportati dal F., possiamo aggiungere i meriti riconosciuti al fondatore della psicanalisi dallo stesso P. Gemelli. Questi meriti principali, a detta del Gemelli, sono tre, e precisamente:

1) l'aver dimostrato che esistono, nell'uomo sano e in quello malato, dei fatti psichici che si attuano fuori della consapevolezza individuale, obbediscono a proprie leggi e si concatenano secondo un dinamismo particolare accessibile con tecnica scientifica;

---

(33) Pedro Lain Entralgo, *Introducción histórica al estudio de la Patologia Psicosomàtica*, Madrid, 1950, pp. 124 ss.

2) l'aver scoperto la *rimozione* ossia quel processo d'inibizione psichica, che ci consente di valutare alcuni rilevanti aspetti sia della memoria che dell'oblio;

3) l'aver detto una parola nuova sugli istinti sessuali dell'uomo ([34]) (ma si tengano presenti, riguardo a quest'ultimo punto, le erronee interpretazioni e le indebite generalizzazioni).

« Freud, scrive il T., ha avuto la grandezza — non voluta, non cercata, non capita da lui stesso — d'introdurre nella medicina un elemento trascendente, che non volle chiamare anima, ma lo era, e così nel suo tempo impregnato di biologismo positivistico egli fu uno spiritualista malgrado se stesso. Egli costrinse la medicina e la psichiatria a vedere nel malato una persona, e rese possibile la nascita dell'attuale medicina psicosomatica o antropologica, e " per discutibile e abominevole che sembri il contenuto della psicanalisi, non si può negare che, a modo suo e senza pretenderlo, Freud seppe raccogliere e attualizzare una delle possibilità che il cristianesimo veniva offrendo al medico " ([35]), cioè quella di mettere in rapporto — pur distinguendole — malattia fisica e vita morale, in quanto la malattia è sempre sofferta e dotata di significato da una *persona* » (pp. 82-83).

Qualcuno potrà pensare che questo giudizio sul Freud sia troppo ottimistico: ma ben si può ravvisare in esso il lodevole sforzo di mettere in luce il germe di verità che è nascosto nella ganga freudiana e che sarà poi messo in piena luce e proiettato su ben diverso sfondo filosofico dai più avveduti psicanalisti cattolici, ai quali si deve principalmente il processo di *sterilizzazione* della psicanalisi.

* * *

Analoga critica viene mossa dal T. ai due discepoli di Freud, Adler e Jung, i quali — come già il loro maestro — non riescono ad evadere dallo psicologismo che si muove sul

---

([34]) A. Gemelli, *La psicanalisi, « oggi »*, Milano, 1953.
([35]) Lain Entralgo, *Introducciòn històrica...*, p. 127.

terreno materialistico. L'A. coglie, anche qui, una buona occasione per mettere in guardia i cattolici dai pericolosi entusiasmi, che portano ad accostamenti dottrinali assolutamente insostenibili: « Alcuni cattolici — un Padre White, per esempio — si sono abbagliati al contatto con la dottrina e persino con la persona di Jung, e vorrebbero trovare nella sua teoria una conferma del valore della religione; ma il loro errore è grossolano poichè pretendono di sfruttare nel campo metafisico i dati ottenuti con l'indagine psicologica. Se Jung dimostra il bisogno della religione — per giunta si tratta di un bisogno *irrazionale* e *inconscio* — nulla si è apportato alla conoscenza della realtà oggettiva del dogma » (p. 98).

Sarebbe senz'altro assai interessante seguire la vigile e profonda — per quanto sobria — disamina, che fa il T. della psicanalisi deviazionista americana (frantumatasi in non meno di sette indirizzi quasi indipendenti) e delle altre scuole odierne di psicoterapia con particolare riferimento al cattolico Allers (anti-Freud), a Fritz Kuenkel (dialettica dell'egocentrismo), all'ultima scuola psicanalista americana di Carlo Rogers dell'Università di Chicago (« terapia non direttiva » o « centrata sul cliente »), alle più recenti scuole europee, che concentrano la massima attenzione sull'analisi esistenziale: Jaspers, Heidegger; V. E. Frankl, M. Boss offrono un materiale di studio di importanza rilevante. Premesse le giuste critiche ed espressi alcuni ben calibrati consensi, l'A. trae dalle ultime evoluzioni della psicanalisi la conclusione seguente: « la moralità è entrata in pieno nella patologia, ed è questo un fatto che, se si libera dalle esagerazioni che abbiamo sopra indicato, non cessa di essere di somma importanza e segna la strada alla psicologia attuale, dopo tanti precedenti materialistici, e di fatto informa le vedute di quasi tutti gli psichiatri e gli psicoterapeuti più aggiornati » (p. 118).

A quali condizioni l'ortodossia cattolica potrà concedere diritto di cittadinanza alla psicanalisi? « Malgrado le giuste rimostranze dei moralisti su alcuni aspetti della dottrina e della prassi della psicanalisi freudiana, e il meno giusto scandaliz-

zarsi dei soliti mal informati improvvisatori di opinioni, molti medici cattolici applicano oggi la psicoterapia, sia totalmente eclettica, sia in una qualsiasi delle correnti indicate, inserite nel quadro della ideologia e della morale cattolica. Logicamente le scuole che più aprono la strada verso la spiritualità — adleriane, junghiane, fenomenologiche, esistenziali — sono quelle che più oggi attirano l'attenzione dei cattolici, e sono anche quelle che impegnano di più la vita morale nella malattia » (p. 132).

3 - *Peccatori, nevrotici e santi.*

Il problema centrale — come si avverte dal titolo stesso dell'opera del T. — è quello delicatissimo dei rapporti intercorrenti tra peccato e nevrosi. Esposte le varie teorie sulla nevrosi, l'A. affronta il tema delle « premesse del peccato » soffermandosi a sottolineare i principi fondamentali in cui si articola il concetto stesso di moralità. Si richiama di continuo alla vera essenza del peccato, quale viene chiaramente indicata dall'insegnamento della Chiesa Cattolica. Notiamo che il T. si inserisce con tutta naturalezza nella migliore tradizione classica del pensiero cristiano e non si lascia neanche lontanamente sedurre da certe impostazioni della « nuova morale » succube di una psicanalisi deteriore. « La colpa morale — scrive il T. — è, nella sua essenza, la volontà di trasgredire la legge e l'ordine della ragione, ma poichè questi sono un aspetto della volontà di Dio, chi disobbedisce l'ordine razionale disobbedisce Dio. Il peccato è un atto interiore (e alle volte anche esteriore) di rottura con Dio, di rifiuto dell'amore di Dio (...). Si pecca solo contro Dio. Il vero peccato esiste solo nell'ambito religioso » (pp. 145-146).

Stabiliti questi saldi principi, che traducono sostanzialmente e sinteticamente la ben nota dottrina di S. Tommaso, l'A. si affretta a mettere in guardia il lettore di fronte a due opposti estremismi egualmente perniciosi:

a) « l'esagerata o poco oculata insistenza sulla *trasgres-*

sio legis, che oltre a rischiare di celare la vera essenza del peccato, può far insorgere in certe coscienze poco formate una certa puntigliosità legalista e farisaica — che nulla ha a che vedere con la " delicatezza o finezza morale " — e suggerire una identificazione tra peccato e magico errore rituale » (p. 146);

b) « Il vezzo moderno d'interiorizzare eccessivamente la vita morale e di liricizzarla in un amore vago e senza opere. C'è in questo diffuso e contemporaneo calcare la mano sulla preminenza dell'amore, un certo disprezzo o un certo disagio nei riguardi della legge » (p. 149).

Chi ha seguito, specialmente in questo ultimo ventennio, le vivaci e talvolta anche arroventate polemiche di non pochi moralisti cattolici intorno a questi due aspetti della morale (valore e portata del decalogo e primato della carità), non può non riconoscere al T. il merito di aver scelto pacatamente l'aurea via media suggerita da un sobrio equilibrio mentale ma, soprattutto, saldamente sorretta dai principi basilari della stessa morale cristiana.

* * *

Tra i principali errori, in cui incorrono non pochi cultori della psicanalisi, abbiamo ricordato — nella prima parte di quest'articolo — la negazione pratica (se non teorica) della libertà e, per ciò stesso, della responsabilità personale; uccisa la libertà, scomparsa la responsabilità personale, viene eliminata alla radice la stessa moralità.

Ma non v'è dubbio che la libertà umana viene, assai più spesso che comunemente non si creda, seriamente compromessa e menomata dalle numerose malattie mentali. Compito precipuo dello psicoterapeuta è pertanto quello di restaurare e rafforzare la libertà nell'uomo per metterlo in condizione di agire in pieno clima di moralità. « Il nevrotico ha evidentemente una minore libertà dell'uomo normale, e ogni psicoterapia ha per finalità di restituire al nevrotico la interiore

libertà perduta. Ogni vera vita spirituale e vita ascetica ha per finalità non solo la conquista della libertà — tramite la svincolazione dal peccato — ma anche l'aumento della libertà verso quello stato di « apertura » all'azione di Dio in cui l'uomo è totalmente guidato dallo Spirito del Signore » (p. 154). « Il vero nevrotico va valutato moralmente con somma parsimonia e cautela. Se non del tutto irresponsabile, egli ha evidentemente una forte attenuante nella responsabilità dei suoi atti, e non può essere giudicato alla stregua di un uomo normale. I cosiddetti " ipersensibili ", " scrupolosi ", " nervosi ", " esauriti ", sono spesso dei nevrotici — a volte gravi — che hanno bisogno di una psicoterapia per ritrovare la libertà perduta » (p. 157).

* * *

Nel capitolo « Peccato e nevrosi » il T. risponde con la solita chiarezza e in modo convincente a due quesiti di notevolissima importanza sia dal punto di vista teorico che da quello pratico-pastorale:

1) *Il nevrotico è sempre un peccatore?* (può il peccato essere causa di nevrosi? — perdonato il peccato, sarà guarita la nevrosi?);

2) *Può, il nevrotico, avere una vita morale sana, una vita spirituale autentica, essere virtuoso e santo?*

C'è, anzitutto, da precisare che peccato e nevrosi, peccatore e nevrotico non sono affatto — per usare un'espressione scolastica — dei termini convertibili. Il peccato, in quanto atto cosciente e libero, non è causa di nevrosi. Ma se si prende il peccato nella sua realtà di fatto (in senso «materiale »), in quanto « errore vitale », cioè come egocentrismo sistematico volto contro Dio e contro la natura stessa dell'uomo, *può* condurre anche alla nevrosi: « In fondo ad ogni nevrosi vi è sempre un errore di impostazione vitale, ma essendo esso inconscio — del tutto o quasi — non si può dire che la nevrosi proceda dal peccato vero e proprio » (p. 160).

Non devesi confondere l'egocentrismo, che sta alla base di ogni nevrosi, con l'egoismo vero e proprio (difetto morale, che presuppone avvertenza e libertà e, quindi, responsabilità): « L'egocentrismo è una piega effettivo-emotiva — inconscia o quasi — che impregna la personalità, mentre l'egoismo è un atteggiamento cosciente della volontà » (p. 160).

« Alla base di ogni nevrosi vi è (...) un errore abituale di giudizio (...), errore — peccaminoso o meno — che alle volte scatena nell'individuo un sentimento morboso di colpevolezza, che ben poco ha a che fare col vero rimorso, e che, pertanto, più che causa di nevrosi, è manifestazione di una " personalità nevrotica " » (p. 161).

Ne segue che, mentre un uomo psicologicamente sano può riacquistare la pace dell'anima attraverso il pentimento e la confessione, un nevrotico può pentirsi e confessare il suo peccato senza che pentimento e assoluzione guariscano la sua malattia: anzi, « il fatalismo psicologico rincara la dose della sua inestinguibile angoscia » (p. 162).

Al secondo quesito (*Può, il nevrotico, essere virtuoso e addirittura santo?*), l'A. risponde con avvedutezza e con tutte le cautele del caso. « Una nevrosi ben capita e ben trattata (...) può essere un " cammino verso Dio ", verso il miglioramento personale e l'impegno nella verità e nel bene. Ma tale impegno, tale crescita eliminano la nevrosi — sebbene possano ancora permettere la persistenza di alcuni automatismi (psichici e fisici) che oramai non potranno più essere chiamati sintomi nevrotici ma solo nervosi o psicosomatici — poichè la personalità è uscita dal suo " impasse ", si è ben orientata e impegnata » (p. 172).

La distinzione tra nevrotico e nervoso o prenevrotico dev'essere tenuta costantemente presente. Rientra nella categoria dei nervosi « una larga schiera di gente che pur presentando molti sintomi psichici e fisici apparentemente identici a quelli della nevrosi non sono però dei nevrotici, cioè non hanno perduto il senso della vita e del reale; il nucleo della

loro personalità non è intaccato, la loro generale impostazione vitale non è erronea » (p. 168).

Ora, osserva il T., « un nervoso può essere virtuoso e persino santo, un nevrotico è molto difficile — e alle volte impossibile di fatto — che lo sia » (p. 173). Si riscontra nel nevrotico una « interna divisione, un radicale essere complicato, un egocentrismo che devia l'intenzione, ed una enorme instabilità emotiva non dominata », mentre « il santo è semplice, ha raggiunto la semplificazione massima nella piena accettazione del volere di Dio, e quindi è al polo opposto delle " nature complicate " » (pp. 174-175).

« Una buona vita spirituale e virtuosa può trovarsi nei " nervosi ", i quali potranno persino incappare in episodi nevrotici, che rappresenteranno " periodi di transizione in cui la battaglia contro l'io dispotico si librerà fino alla vittoria, riportando l'uomo ad un piano più elevato " (Jugnet), alla maniera di " purificazioni passive " come le descrivono gli autori spirituali (...). Tali episodi denunciano proprio che la santità non è ancora giunta, che l'egocentrismo non è ancora battuto, che la purezza d'intenzione non è universale e continuativa, che la fermezza non è ancora ben salda, che l'unità, la grande semplicità del mistico (ogni santo è un mistico) non è ancora conquistata. Ciò è ben chiaro nella vita di alcuni santi, come per esempio Santa Teresa d'Avila » (pp. 175-176).

* * *

Le pagine dedicate dal T. al tema « la falsa spiritualità di alcuni nevrotici » (176-189) presentano un particolare interesse specialmente per i direttori di spirito. Viene riproposto in termini moderni un antico problema ben conosciuto, impostato e risolto dai migliori autori spirituali della tradizione classica. « Solo una buona conoscenza della vita mistica e un buon esame psicologico — avverte opportunamente l'A. — riescono alle volte a distinguere un nevrotico falso mistico da alcune fasi della vera mistica » (p. 183). Ci sembra che ogni

persona di buon criterio non potrebbe far a meno di sottoscrivere la conclusione cui giunge il T.: « Se nel nostro ambiente culturale scientista la tendenza a tutto psicologizzare è sempre in agguato e rischia di farci perdere il senso del reale, non vi è dubbio che ancora oggigiorno molti conservano la tendenza opposta — non meno pericolosa e artificiosa —, quella cioè di tutto interpretare in chiave moralistica e "spirituale". Saper distinguere sarà in ogni tempo e circostanza l'arte dei veri saggi e dei veri santi, dei buoni conoscitori di uomini » (pp. 188-189).

A proposito di *nevrosi-nervosismo-emotività e santità*, avverte ancora assennatamente il T.: « Salvando il fatto che la grazia di Dio tutto può fare, che la santità non è essenzialmente vincolata alla psicologia e che ogni temperamento è santificabile, è pure certo che la grazia completa e perfeziona la natura, che non la supplisce ma la suppone, e che dove libertà e coscienza vengono a mancare o almeno ad essere seriamente compromesse, la vita morale e la vita spirituale non possono normalmente svilupparsi e meno ancora giungere alla perfezione » (p. 191).

* * *

Dalle chiare premesse poste e continuamente ribadite nel corso dell'opera non è certo difficile arguire a quali conclusioni giunga il T. quando si ripropone l'interrogativo, che figura nel titolo stesso del volume: « Confessione o psicoterapia ? ». Non potevano sfuggire ad uno studioso così serio, preparato ed avveduto le perniciose confusioni, in cui non di rado incappano autori maldestri nell'accostare la confessione sacramentale alle tecniche psicoterapeutiche. Si tratta di confusionismi che hanno avuto origine da « una grave misconoscenza di ciò che è essenziale nella confessione, che non è il fatto psicologico, ma il suo essere sacramentale » (pp. 200-201).

Ricordata, sia pure sommariamente ma in chiave di perfetta ortodossia, la dottrina cattolica intorno alla confessione sacramentale, l'A. sottolinea vigorosamente sei aspetti, che distinguono profondamente la confessione dalla psicoterapia.

Non si dovrà certo negare che il nevrotico possa trovare un valido aiuto anche nella confessione, la quale — « pur non occupandosi di nevrosi —, *indirettamente* può essere di grande giovamento, poichè la "metanoia" o conversione che provoca contiene in nuce la guarigione. Ma medico e sacerdote ricordino sempre che il sacramento della Confessione non può essere abbassato, avvilito a puro mezzo per ottenere la guarigione della nevrosi, e che non si può usare della grazia trascendente quale di un farmaco per guarire umane angoscie » (pp. 210-211).

Quanto poi alla non meno necessaria e netta distinzione tra psicoterapia e direzione spirituale (cfr. pp. 219 ss.), ci piace ricordare qui due punti di particolare importanza:

1) « Lo psicoterapeuta, in quanto tale, si muove sempre nell'ambito della natura, e i suoi appelli ai valori, il suo rischioso necessario imbarcarsi col suo partner nella ricerca del senso della esistenza personale, è tutto soltanto in vista della salute, dell'equilibrio, della pace, dell'unità dell'uomo. — Il direttore di coscienza invece deve principalmente prestare attenzione alla soprannatura, alla volontà di Dio nel singolo, alla azione della grazia, che può esercitarsi anche nel malessere e tramite anche il malessere umano (. . .). Il suo scopo è quello di promuovere la santità e non la salute personale »;

2) « Di fronte alla colpa morale la funzione dello psicoterapeuta sarà quella di districare le false dalle vere colpevolezze, senza mai erigersi in giudice, né per condannare né per assolvere. — Il direttore spirituale invece va oltre la verificazione del fallo morale e della sua autenticità. Egli deve impegnare la persona diretta nella lotta ascetica, e giudicare con autorevolezza il suo comportamento » (pp. 220-221).

Anche la direzione spirituale — come già è stato detto per la confessione — può costituire una psicoterapia *indiretta* in quanto, cioè, contribuisce a dissipare molti degli errori soggiacenti a tanti quadri "nervosi" o "nevrotici"; ma non si

dovrà, comunque, dimenticare mai che « avvilire la direzione spirituale a psicoterapia sarebbe una grave sciagura per la vita cristiana » (pp. 222-223).

* * *

Lo studio della psicologia moderna è veramente utile ai confessori, ai direttori di spirito, ai pastori di anime e — più generalmente ancora — agli educatori? Darebbe chiara prova di non conoscere la storia della spiritualità, chi ritenesse che i maestri di spirito della migliore tradizione cattolica fossero sprovveduti in fatto di psicologia. « Tutti i grandi maestri di spirito — avverte il T. — sono stati in ogni epoca degli ottimi psicologi, e la lettura dei loro scritti stupisce sovente lo psicologo contemporaneo per l'acume, l'audacia, il senso vivissimo dei dinamismi emotivi . . . privi da disquisizioni teoretiche bizantineggianti come invece si trovano alle volte nei filosofi trattatisti di psicologia razionale » : sono qui ricordati ben a proposito i nomi di Cassiano, Basilio, Massimo Confessore, Gregorio di Nissa, Origene, Ignazio di Loyola, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila (pp. 224-225). Con tutto questo, non si potrà certo concludere che sia inutile lo studio delle moderne correnti di psicologia. « Pure noi crediamo — scrive l'A. — che né la esperienza della " cura di anime ", né la presenza continua nella Chiesa dei doni dello Spirito Santo, possano esimere il direttore spirituale del nostro tempo dallo studio serio e approfondito delle molte acquisizioni della psicologia e della psicopatologia contemporanea (. . .). Non che si voglia " far scoprire " al sacerdote di oggi ciò che una lunga esperienza forse gli insegnerà e che nei libri dei maestri della spiritualità potrebbe egli stesso imparare, ma si tratta di fornirgli un sapere sistematico che gli risparmierà anni di esperienza, molti tentennamenti e non pochi passi falsi » (p. 227).

Non saremo certo noi a dar torto al nostro bravo A.!

* * *

Concludiamo, a nostra volta, queste poche note dedicate al problema dei rapporti tra morale e psicanalisi. Abbiamo voluto riassumere, a grandi linee, la dottrina esposta con perspicacia e bravura dal T. nella speranza che i nostri lettori siano invogliati a meditare sulle pagine sì istruttive e chiarificatrici di un libro cui auguriamo di gran cuore la più ampia e meritatissima diffusione. Si potrà discutere sulla validità di questa o quella interpretazione proposta in base all'indirizzo di psicologia del profondo seguito dal T., ma va comunque sottolineato, lodato e incoraggiato il tentativo di inquadrare l'analisi psicologica ed esistenziale nella dottrina più ortodossa della Chiesa Cattolica. Si tratta — e lo ripetiamo per un'ultima volta — di un esempio confortante, che merita senz'altro di essere proposto all'imitazione di tutti i cattolici cultori di psicanalisi e, particolarmente, dei moralisti troppo spesso allettati da certe sirene ancorate all'altra sponda.

VI. - DE VALORE FORMULAE MAGISTERII: «TUTO DOCERI NON POTEST»

P. Francesco Hürth, S. I.
Socio Ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana
Professore nella Pontificia Università Gregoriana

« TUTO DOCERI NON POTEST »

Nella risposta alla questione se nel caso dell'estrema necessità la madre abbia il diritto di fare eseguire un intervento diretto contro la vita del feto, è stato citato nella Rivista *Scholastik,* IV, (1929), pp. 534-560, anche la decisione del S. Uffizio che a questo problema risponde: « tuto doceri non potest » (anno 1889), e « medicum enuntiatas operationes instaurare tuto non posse » (anno 1895).

La illustrazione da noi data a questa decisione ha suscitato diverse reazioni contrarie, che possono essere sintetizzate nei punti seguenti:

1. La decisione « tuto doceri non potest » implica soltanto che l'opinione non è certa; non segue però che questa opinione non si possa difendere come probabile (sententia probabilis). Quindi l'opinione che ammette come lecito nel caso dell'estrema necessità l'intervento diretto, non è contraria alla citata decisione, a condizione però che sia presentata non come certa, ma soltanto come probabile.

2. La probabilità dell'opinione che afferma la liceità di questo intervento risulta dal fatto che molti ragguardevoli Moralisti ammettono questo intervento. Esiste quindi una sufficiente probabilità, almeno esterna, che permette di applicare questa opinione nella pratica.

3. Il fatto che al momento della pubblicazione del Decreto la concezione contraria non era sufficientemente probabile, non implica che essa anche oggi sia ancora non probabile. La decisione « tuto doceri non potest » è mutabile, poichè essa è data soltanto con riferimento allo stato del momento della scienza teologica o della scienza in genere (inoltre, non si tratta di una decisione infallibile ed immutabile).

4. La decisione « tuto doceri non potest » vuole opporsi soltanto ad ogni privato arbitrio, e per ciò è soltanto diretta contro coloro che credono di poter risolvere in maniera « autoritativa », (senza tener conto della competente autorità della Chiesa) la « questione di principio » sulla liceità di tali interventi secondo il loro privato parere. La decisione tuttavia non prende posizione in merito alla questione della oggettiva rettitudine e della giustificazione del privato singolare giudizio di coscienza, rispettivamente dell'agire esterno determinato dalla medesima coscienza.

Trattandosi in queste reazioni contrarie delle questioni fondamentali e non della soluzione di casi soltanto pratici, sembra essere opportuno prendere posizione sulla solidità delle singole affermazioni.

1. *Il senso della decisione « tuto doceri non potest ».*

I teologi classificano un'opinione come « tuta », ove non esista nessun pericolo degno di considerazione che questa opinione dia luogo ad una trasgressione della « regula fidei ». Per « regula fidei » s'intende la « dottrina della Chiesa », rispettivamente del Magistero autentico della Chiesa che è stato costituito da Cristo stesso come il tribunale dottrinale che decide e definisce la dottrina. Un « pericolo degno di considerazione » non si verifica, appena e fino a tanto che esista una giustificata sufficiente probabilità a che un'opinione sia conforme alla dottri-

na della Chiesa. E viceversa un'opinione è non-tuta, qualora si verifichi questo pericolo degno di considerazione; ed esso effettivamente esiste, se non si può nemmeno provare la probabilità sufficiente della conformità di una opinione alla dottrina della Chiesa.

Un Decreto della competente autorità della Chiesa che classifica un'opinione come «non-tuta», significa immediatamente che tale opinione non riveste più il carattere di una dottrina probabilmente conforme all'insegnamento della Chiesa in materia di fede e di morale; che essa quindi include un pericolo serio di trasgressione della vera dottrina, (cfr. Dieckmann, H., *De Ecclesia*, vol. II, n. 788 e n. 677). Un tale Decreto dunque si occupa immediatamente della pericolosità, rispettivamente dell'assenza di pericolo (securitas) di una opinione, non della rettitudine o della verità teorica (speculativa veritas). Ancor meno tale Decreto parla immediatamente del grado della certezza di questa verità teorica, se cioè una opinione sia «certamente retta» o soltanto «probabilmente retta».

«Sententia certa» e «sententia tuta» non sono affatto nel vocabolario teologico termini uguali (sinonimi); benchè una sententia «vera», da noi conosciuta con certezza, come tale, è sempre (in se stessa e pure per noi) in relazione alla giustezza della dottrina una «sententia tuta», non potendosi la verità mai contraddire nè divenire pericolosa a se stessa.

Una decisione ufficiale sulla «securitas» di una opinione si trova anche sotto un altro aspetto in stretta connessione con la «veritas». La Chiesa, che classifica una dottrina come «non-tuta», (cioè come «pericolosa» o come «sospetta»), vede il pericolo, insito in questa dottrina, ordinariamente nel pericolo di una deviazione dalla verità della dottrina in materia di fede o di morale; cioè nel pericolo di un errore contro la fede, la morale, o contro le diverse ve-

rità naturali necessariamente con queste connesse. Perciò una decisione n e g a t i v a dell'autorità ecclesiastica che una opinione sia « n o n - t u t a » contiene anche una certa presa di posizione riguardo alla v e r i t à di questa opinione. Ma all'opposto, dalla decisione p o s i t i v a, che una opinione sia « tuta », non si può senz'altro dedurre che un'altra opinione (anzi neanche l'opinione opposta) sia « non-tuta » o sia « falsa ». Poichè dal fatto che una opinione non importi alcun pericolo contro la fede o la morale, non si può dedurre senz'altro che in un'altra — (o almeno nell'opposta) — si trovi un tale pericolo o che questa sia « falsa ». E questa deduzione non vale, perchè possono esservi parecchie sentenze, fra loro molto divergenti, ma tutte « non-pericolose ». Anzi, riguardo alle materie che non formano direttamente il contenuto della fede o della morale, ma sono soltanto interpretazioni scientifiche o conclusioni molto distanti della fede o della morale, possono esserci delle opinioni che sono « erronee », e pur tuttavia non implicano errori p e r i c o l o s i.

« C a r a t t e r e o b b l i g a t o r i o » su una decisione autentica che censura una opinione come «non-tuta », è determinato dai principi generali sulla obbligatorietà delle decisioni delle Congregazioni Romane. Poichè le Congregazioni non hanno alcun potere dottrinale infallibile, non abbligano mai « ad assensum definitivum et irreformabilem ». D'altra parte le Congregazioni Romane sono « organi » e « strumenti » del Sommo Pontefice nel regime della Chiesa; perciò non è permesso ai singoli di trascurare le loro decisioni. Alcune delle Congregazioni poi sono « organi e strumenti » anche del Magistero autentico della Chiesa (come la Congregazione del S. Uffizio). Riguardo alle decisioni dottrinali di una tale Congregazione c'è per i fedeli un doppio obbligo: al « s i l e n t i u m o b s e q u i o s u m » ed all'« i n t e r n u m a s s e n s u m m e n t i s ». Il « silenzio ossequioso » esige l'omissione di ogni manifestazione (pubblica) del proprio parere contrario; non esclude però che il singolo presenti, con il dovuto ri-

spetto e la dovuta subordinazione, le sue contrarie ragioni alla competente autorità della Chiesa. Questo « assenso interno » da prestarsi, non è un'« assensus irreformabiliter certus », è però un'« assensus religiosus moraliter certus ».

Il contenuto di questo assenso è identico al contenuto della decisione e si estende, quindi, a quello che è espresso nella decisione; nel nostro caso, oggetto dell'assenso interno consiste nell'assenso interno al giudizio che l'opinione censurata sia davvero « non-tuta ». Se in un caso eccezionale qualcuno avesse argomenti evidenti che la decisione della Chiesa non possa essere giusta, non sarebbe tenuto al sopraccennato « assensus internus mentis », pur rimanendo fermo l'obbligo del « silenzio ossequioso ». Tuttavia egli non può pretendere di trovarsi in tale caso per il solo fatto che possa presentare alcune difficoltà, ma non è in grado sia di addurre argomenti nuovi ed importanti a favore dell'opinione contraria che di produrre alcun elemento nuovo e rilevante riguardo all'estensione ed al peso degli argomenti già conosciuti. Finalmente, in un tale caso di rifiuto interno della decisione della Chiesa ci può essere una buona fede soggettiva fondata su un giudizio di coscienza sbagliato; però non esiste una giustificazione oggettiva di tale atteggiamento negativo (cfr. Dieckmann, *op. cit.*, n. 779).

Quanto alla gravità della obbligazione all'accennato « internus assensus », c'è oggettivamente una « obligatio ex genere suo gravis »; perchè si tratta di un obbligo di subordinazione alle legittima autorità della Chiesa nei limiti della sua competenza, e questo obbligo è « ex genere suo gravis ». Inoltre si tratta pure della necessità di evitare un serio « periculum fidei et morum », ed evitare un tale pericolo deve anche dirsi « materia gravis ex genere ».

Riassumendo si può dunque concludere: la decisione « tuto doceri non potest » significa che l'opinione così censurata include un serio pericolo di trasgressione della dottrina della Chiesa e non ha nemmeno una sufficiente probabilità

di essere conforme alla dottrina del Magistero ecclesiastico e perciò questa decisione implica la grave obbligazione di accettare l'opinione censurata come davvero « n o n - t u t a », e di astenersi dall'esprimere il proprio parere contrario.

Con questa conclusione è data risposta alla prima obiezione. E' sbagliato affermare che l'accennata decisione della Chiesa vieti soltanto di classificare l'opinione contraria come c e r t a, e non vieti di classificarla come p r o b a b i l e. Questa asserzione contraria suppone un'identificazione errata della « sententia c e r t a » con la « sententia t u t a ». Una opinione censurata come « non-tuta » non può essere difesa nè come « probabile », nè come « certa ». Ognuno che volesse tuttavia difenderla come « probabile », trasgredirebbe oggettivamente l'obbligo grave dello « assensus internus » e del « silentium obsequiosum ».

2. *La provata sufficiente probabilità dell'opinione contraria.*

P r i m a delle decisioni sopraccennate del S. Uffizio, in cui viene qualificata come « non-tuta » l'opinione che ammette, nel caso dell'estrema necessità, l'intervento diretto contro la vita del feto, alcuni Moralisti hanno considerato questa opinione come « sententia probabilis et practice tuta ». Perciò a l l o r a a questa opinione poteva essere concessa una certa probabilità, almeno esterna. La « securitas » di questa oponione allora si fondava sugli argomenti interni presentati da questi autori e sulla loro autorità privata. Finchè la Chiesa non ebbe espresso, in modo autoritativo, il proprio giudizio, ciascuno poteva — (se gli argomenti interni ed esterni gli sembravano sufficienti) — considerare questa opinione come « tuta » ed accettarla. Ma da quando l'autorità della Chiesa ha ufficialmente contestato — (contro opinioni contrarie ed argomentazioni contrarie presentate) — la « securitas » di questa dottrina, essa non si può più sostenere, nè con gli argomenti interni già conosciuti, nè con l'argomento esterno della « auctoritas moralistarum ». Anche dopo la decisione dell'autorità ecclesiastica ri-

mane tuttavia permesso dire che l'opinione censurata, è stata ritenuta una volta come sicura « ex auctoritate quorundam auctorum probatorum », ma non si può affermare che questa potrebbe passare in forza dell'autorità di quei moralisti, anche oggi come « tuta » e « saltem extrinsece probabilis ».

Riguardo alla decisione circa l'intervento diretto contro la vita del feto, non si verifica il caso eccezionale (ricordato sopra al n. 1), che permette di ritenere in foro interno, nonostante la decisione di Roma, l'opinione contraria. Infatti nessuno ha provato finora, con argomenti evidenti, che questa decisione della Chiesa supponga un insufficiente o errato apprezzamento della opinione contraria e degli argomenti a sua difesa; nè sono stati presentati argomenti nuovi, finora ignorati, che richiedano un riesame della questione ed una nuova decisione. Gli argomenti oggi presentati a favore dell'intervento diretto non offrono nessun elemento nuovo che sia stato ignorato al momento della decisione; la novità dell'argomentazione consiste soltanto in una formulazione meglio adattata al tempo moderno.

3. *La mutabilità delle decisioni della Chiesa.*

La terza obiezione che, dal fatto che al momento delle accennate decisioni l'opinione censurata sia stata dichiarata « non-tuta » non segue che essa sia considerata dalla Chiesa anche oggi come « non-tuta ».

Un cambiamento della posizione di cui si parla è possibile sia teoricamente che in pratica. Il Dieckmann, richiamandosi al Billot, scrive: « Quia autem iudicium de securitate doctrinae alicuius veritatem immediate non tangit, fieri potest, ut doctrina aliqua non-tuta, re melius perspecta, possit evadere tuta, si forte auctoritas, re iterum discussa et novis perpensis rationibus, aliam decisionem ediderit; alia autem doctrina, quae nunc « attento praesenti statu rationum » est tuta, fieri potest « non-tuta », novis rationibus accedentibus », (*op. cit.*, n. 788).

La ragione più profonda per la mutabilità di una decisione della Chiesa sulla semplice « securitas » di una opinione si trova perciò in primo luogo nel fatto che questa decisione non riguarda direttamente la verità e la giustezza — (la « verità » di una dottrina non si può cambiare) —, ma riguarda soltanto il « pericolo » connesso con quella opinione; quindi, nel fatto che questo aspetto pericoloso non viene considerato in modo assoluto ed in sè, quanto piuttosto in relazione a noi ed analogamente alla conoscenza che si ha della situazione in quel momento. Per questi motivi è possibile che una opinione sia « in se vera », e perciò stesso anche « in se et quoad se tuta », senza però essere già conosciuta come tale da noi, e di conseguenza senza essere anche « tuta quoad nos ».

Ci potranno volere ancora un lungo sviluppo, un'ulteriore ricerca scientifica e chiarificazione sino a che la « securitas » oggettiva sia conosciuta da noi con sufficiente sicurezza; ed è possibile che fino a quando non sia raggiunta questa chiarificazione la Chiesa con un Decreto formale classifichi tale opinione come « non-tuta »; ciò però non può significare « non tuta quoad se », ma soltanto « non tuta quoad nos » i.e. spectato praesenti statu rationum et scientiae.

Ma il fatto che un simile caso si possa verificare — (e che sia perciò possibile una tale mutabilità di una decisione sulla « securitas » di una opinione) —, non importa ancora che questa mutabilità sia sempre possibile; e tanto meno che si sia effettivamente verificato nelle decisioni sugli interventi direttamente uccisivi, e che la Chiesa abbia di fatto realizzato un cambiamento della sua posizione. L'assioma, valido in ogni scienza: « a posse non valet illatio ad esse », vale anche qui; perciò è necessario provare in maniera positiva, che nel caso concreto le competenti autorità Romane hanno mutato — (espressamente o tacitamente) — la loro posizione: o perchè sono stati presentati nuovi importanti argomenti, o perchè sono stati vagliati più profondamente i preesistenti, per mezzo dei quali i dubbi con-

trari dell'opinione vengono adesso provati come « infondati ». Niente di tutto questo finora si è verificato, e perciò l'obiezione che accentua la possibilità di un cambiamento della posizione della Chiesa è senza importanza per la questione della realtà di un tale cambiamento. Difatti, sino a che nella questione sulla illiceità dell'intervento direttamente uccisivo si tratta dell'« argumentum ex auctoritate », è decisiva solo la posizione realmente già presa delle autorità romane, e tuttora valida ed esistente.

4. *La posizione presa esclusivamente sui principi e sull'autorità*

Si afferma che con la pubblicazione delle decisioni in questione il Sant'Uffizio intendeva soltanto — (e perciò queste decisioni siano da interpretarsi così) — che venisse sottratto al privato parere dei singoli il « giudizio sui principi » e il « giudizio autorevole » sulla liceità morale degli interventi direttamente uccisivi. Questo giudizio sia riservato esclusivamente all'autorità della Chiesa. Parimenti si afferma che la Chiesa in nessuna maniera intendeva stabilire per il giudizio puramente privato della coscienza di persona individuale, neanche per il caso individuale, una norma universale obbligatoria dell'agire pratico, (rispettativamente non intendeva vietare una diversa opinione puramente privata ed interna, neanche una manifestazione del tutto privata di questo interno parere contrario).

Bisogna ammettere che la decisione della Chiesa « tuto doceri non potest », « tuto in dubium vocari non potest »: può avere, in certe circostanze, questo senso.

A proposito del Comma Joanneum è stato risposto il 13 gennaio 1897 alla questione: « Utrum tuto negari "aut saltem" in dubium revocari possit »: esse authenticum textum S. Joannis in epistula prima (cap V, vers. 7)... con « Negative », cioè « tuto negari non potest ». Il 2 Giugno 1927 però, il S. Uffizio pubblicava la seguente interpre-

tazione autentica di questa decisione: « Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum doctorum, ius sibi tribuentium authenticam Commatis Joannei aut penitus reiciendi aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent, atque argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare iudicio Ecclesiae, cui a Jesu Christo munus demandatum est, Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi », (Enchridion Biblicum, Romae 1927, n. 120 s). A proposito di questa interpretazione si affermava ancora, nella introduzione, che questa spiegazione « quae nunc ipsius auctoritate publici iuris fit » dalla Suprema Sacra Congregazione del S. Uffizio è stata « inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita ».

Questa autentica interpretazione contiene sostanzialmente quello che nella quarta obiezione è presentato come un senso possibile di una decisione della Chiesa sulla « securitas » di una opinione. La possibilità di un tale senso e significato non si può negare. Ma nella decisione sugli interventi direttamente uccisivi non si tratta di questione di un senso finalmente possibile di qualche decisione della Chiesa sulla « securitas » alicuius sententiae, ma si discute sul reale senso di questa concreta decisione. Ciò che sopra è stato detto al n. 3 vale anche qui: dal fatto che una cosa sia una volta possibile, non segue che essa sia possibile sempre ed in tutti i casi; e tanto meno si può affermare che un caso concreto non sia soltanto possibile ma reale. « A posse non valet illatio ad esse ».

Il 5 giugno 1918 il S. Uffizio ha preso posizione in merito alle diverse proposizioni circa la scienza umana di Cristo: anche in questo caso la questione suona: « Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones », e la risposta è negativa. A nessun teologo è venuta finora l'idea di dare anche a questo Decreto la suddetta interpretazione, argomen-

tando che una decisione del S. Uffizio sulla « securitas » di una opinione p u ò una volta avere questo senso, come viene provato dall'autentica interpretazione del 2 giugno 1927. Piuttosto devono esserci argomenti p o s i t i v i e d e c i s i v i prima di affermare nel caso concreto di una decisione concreta questo senso, in se et per se possibile, come r e a l e .

Nella decisione circa il Comma Joanneum, l'argomento esterno più importante consiste nella privata dichiarazione del S. Uffizio data da questa autorità fin dall'inizio — (e dopo più volte ripetuta) a singole persone. — Un'altra ragione si trova nella condotta quasi generale degli esegeti cattolici circa l'autenticità del Comma Joanneum, condotta tacitamente approvata dall'autorità ecclesiastica.

Quanto alle decisioni sugli interventi direttamente uccisivi manca, finora, ogni pubblica e privata dichiarazione del S. Uffizio, che suoni almeno fino ad un certo grado simile ai casi precedenti.

Altrettanto meno si può parlare di una più o meno comune posizione dei teologi e moralisti cattolici, che dissenta da queste decisioni, e sia accettata, almeno tacitamente, dalla Chiesa.

Quindi nella quarta obiezione, un senso in s e e p e r s e p o s s i b i l e viene affermato, senza nessun solido motivo esterno o interno, come il senso *effettivo* e r e a l e delle accennate decisioni della Chiesa. Ma in tutta questa discussione si tratta esclusivamente del r e a l e senso di queste decisioni; quindi l'obiezione non entra nella risposta sul senso r e a l e di queste decisioni.

Concludendo c'è soltanto da ripetere quanto è stato già detto all'inizio dell'articolo citato (p. 560, n. 3): « Le decisioni ufficiali del S. Uffizio non lasciano nessun dubbio che gli accennati interventi diretti contro la vita innocente non possono essere nè insegnati nè praticati come moralmente leciti »

VII - QUAESTIO DISPUTATA

Chan. Albert Michel
de l'Académie Romaine Pontificale de Théologie

L'ENSEIGNEMENT DU MAGISTÈRE ET L'ÉPOQUE OÙ FUT CLOSE LA RÉVÉLATION

La réponse habituelle et classique est celle ci: la Révélation fut close à la mort du dernier des Apôtres. Ainsi le P. Bainvel:

Les apôtres étaient en même temps *prophètes,* c'est-à-dire en contact immédiat avec Dieu, recevant directement de lui la vérité qu'ils devaient transmettre en son nom à l'Eglise. Et ce n'est pas seulement par la bouche de Jésus, ce n'est pas seulement au jour de la Pentecôte, qu'ils reçurent des communications divines pour l'humanité: le courant ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres; en fait il continua au moins jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des œuvres inspirées. Depuis, le livre des révélations de Dieu à son Eglise est scellé; rien ne doit s'y ajouter, et si Dieu a continué de parler à de saintes âmes, et de leur révéler ses secrets, cette parole n'est pas destinée à entrer dans le dépôt de la révélation confié à l'Eglise, ni à faire partie, en tant que révélation postapostolique, de l'enseignement officiel [1]

I.

Comment prouver cette assertion? Deux textes de S. Jean sont spécialement invoqués:

Jo., XIV, 26. « Le défenseur (Paraclet) l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera et qui vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit ».

---

(1) J. Bainvel, *D.T.C.*, art. *Apôtres,* t. I, col. 1656.

Jo., XXVI, 12-13. « Jai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous n'êtes pas en état de les porter maintenant. Mais quand il sera venu, lui, l'Esprit de la vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière ([2]), car il ne parlera pas de lui-même, mais il redira tout ce qu'il a entendu et il vous fera connaître les choses futures ».

De ces deux textes, le cardinal Lépicier ([3]) tirait jadis une triple conclusion: « L'instruction donnée par l'Esprit s'attachait à trois points: 1) *éclairer* les apôtres sur le sens des vérités déjà enseignées par le Christ, mais non encore comprises d'eux: 2) *rappeler à leur mémoire* les vérités qu'ils avaient pu entendre et comprende, mais qu'ils avaient oubliées, 3) enfin, *révéler d'autres vérités* que leur faiblesse ne leur permettait pas encore de supporter, alors que le Christ était vivant sur terre, mais dont ils devaient, dans la suite, en temps opportun, être instruits par l'Esprit-Saint. »

Cette exégèse, quant au troisième point, s'appuie sur la leçon de la Vulgate, mais est-ce bien le sens du texte grec?

Dans son Commentaire sur S. Jean, le P. Lagrange ne tranche pas la question. Voici son interprétation de Jo., XIV, 26:

« C'est le Défenseur (παράκλητος) qui figure ici bien clairement dans l'office de maître de doctrine. Il sera envoyé par le Père, non plus à la prière du Fils ([4]), mais ce qui est plus en situation, pour tenir la place du Fils et parler en son nom: ... comme le Fils est venu de la part du Père et pour parler en son nom, ainsi l'Esprit-Saint parlera au nom du Fils. Le Paraclet, qualifié déjà esprit de vérité (cf. ℣. 17) est ici l'Esprit-Saint (cf. I, 35), terme connu par la Bible. Sa fonction ne sera pas seulement de rappeler les paroles de Jésus, puisque le texte emploie

---

([2]) Et non pas: « Il vous enseignera toute vérité », comme semble dire la Vulgate. Texte grec: οδηγήσει ὑμᾶς εἰς τῆν ἀλήθειαν πάσαν. On lit cependant dans quelques manuscrits (dont la version est acceptée par S. Augustin): ἐν τῇ ἀληθεία πᾶσα. Mais « La tradition mss. et patristique est (dans l'ensemble) pour l'accusatif qui est aussi recommandé par le sens: on ne conduit pas *dans* le cercle de la vérité, mais *vers* une vérité toujours plus complète ». LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean,* Paris 1925, p. 421.

([3]) *De stabilitate et progressu dogmatis,* Rome 1910, p. 78.

([4]) oir ℣. 10: « Je prierai la Père et il vous donnera un autre défenseur... ».

deux verbes: il enseignera et il rappellera. D'une part, il ne faut point exagérer l'opposition entre ταῦτα (225) (5) et πάντα (6) (26), comme si Christ, n'avait enseingné qu'une vérité fragmentaire, complétée par un enseignement nouveau du Paraclet, far ταῦτα est déjà un peu éloigné, et le premier πάντα du 26 est plutôt en relation avec le second, sans virgule après le premier, de même que c'est bien le même groupe de vérités que le Paraclet enseignera et rappellera; d'autre part, il faut admettre un nouvelle enseignement qui complètera celui de Jésus (7), non par addition de vérités autres, mais par un développement où l'on reconnaîtra de quelque manière ce que Jésus avait déjà dit. Le nom même d'Esprit indique la nature de cet enseignement, par suggestion intérieure plutôt que par la parole. C'est sur cette assistance que s'appuie l'Eglise quand elle propose la règle de foi soit d'après l'Ecriture, soit d'après la Tradition...

Il est vrai que plusieurs auteurs catholiques (8) pensent que la promesse contenue ici est strictement limitée aux Apôtres. Après la mort du dernier Apôtre, il n'y a plus eu dans l'Eglise de révélation officielle destinée à toute l'Eglise; mais entre l'Ascension et la mort du dernier Apôtre, l'Esprit-Saint a sûrement révélé des vérités sinon entièrement nouvelles, du moins qu'on n'aurait pu sans cela dégager de la révélation faite par le Christ. Dans ce cas, on pourrait entendre διδάξει de ces vérités au lieu de le restreindre par le verbe suivant (9). Et en effet on allègue que ce passage, encadré entre λελάληκα et εἶπον ὑμῖν ne doit s'entendre que des Apôtres présents (S. Paul sera élu d'une façon spéciale) qui ont entendu ce que Jésus leur a dit, demeurant avec eux » (pp. 291-392).

On le voit, tout en reconnaissant que les théologiens utilisent ce texte pour montrer que la révélation publique se prolongera, après l'Ascension de Jésus, par l'Esprit-Saint, Lagrange n'affirme pas que ce soit là le sens nécessaire du

---

(5) Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμιν μενων: je vous ai dit *ces choses,* demeurant auprès de vous.

(6) Le Défenseur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera *tout* (πὰντα) et vous remettra dans l'esprit *tout* (πάντα) ce que je voius ais dir.

(7) Voir, plus loin, l'exégèse de Jo., XVI, 12-15.

(8) Voir surtout FRANZELIN, *De divina traditione,* 2e ed., p. 268 ss.

(9) Le texte grec des ℣. 25-26 est ici nécessaire: Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μὲνῶν . ὁ δέ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πὲμψει ὁ πατήρ ἐν τῶ ὀνοματι μου, εκεῖνος ὑμᾶς διδάζει πάντα και ὑπομνήσει ὑμάς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγω.

texte, qui peut aussi bien s'entendre de l'assistance du Saint-Esprit promise à l'Eglise jusqu'à la fin du monde.

Notre exégète revient sur la question à propos de Jo., XVI, 12-13. Et d'abord, quelles sont ces choses πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν que le Seigneur ne peut encore dévoiler aux apôtres, incapables intellectuellement et moralement, de les accueillir? Faut-il entendre ici, avec Schanz et Knabenbauer, les vérités relevant uniquement de la tradition apostolique? Une telle interprétation fournirait un argument en faveur de la révélation publique prolongée jusqu'au dernier apôtre. Le P. Lagrange note cette interprétation (p. 120, § 12), mais ajoute immédiatement que d'autres entendent πολλὰ d'une explication plus complète des mêmes vérités. La vérité même religieuse, est toujours en marche, ce qui ne veut pas dire qu'elle cesse d'être ce qu'elle a été; elle se développe. Jésus voulait mettre ses disciples en garde contre une rigidité dans leur enseignement qui eût été en opposition avec tout le mouvement normal de l'humanité. Ainsi, lorsque le Paraclet sera venu, il servira de guide pour la conquête de la vérité [10].

D'après le second système, c'est la vérité toujours mieux connue, s'offrant tout entière à l'investigation sous l'action de l'Esprit, quoiqu'elle ne soit jamais enregistrée et promulguée tout entière comme un résultat acquis [11]. Ce sera bien le cas des apôtres, mais la perspective est indéfinie [12]. Si, au contraire, on pense avec la première opinion que le discours ne s'adresse qu'aux apôtres, πᾶσαν indiquera que desormais la révélation est à son terme. Avec le dernier apôtre, le Saint-Esprit aura dit *tout* ce que Dieu voulait révéler. Il n'y aura plus de révélation officielle nouvelle (Lagrange, p. 421).

---

(10) Rappelons que le texte grec porte: « il vous guidera vers la vérité tout entière »; et non, comme traduit la Vulgate: « il vous enseignera toute vérité ». Voir plus haut, note 2. - Quant aux choses futures, qui seront révélées par l'Esprit-Saint aux apôtres, le P. Lagrange y voit une allusion à l'Apocalypse de S. Jean.

(11) C'est le sens de εἰς avec l'accusatif.

(12) Interprétation de Calmes, *L'Evangile selon S. Jean,* Paris 1904; Tillmann, *Das Johennesevangelium übersetz und erklärt,* Berlin 1914; Durand, *Evangile selon S. Jean,* Paris 1927.

Dans ses notes sur S. Jean ([13]), le P. Braun, O.P., tout en demeurant dans l'ensemble fidèle à l'exégèse du P. Lagrange, semble avoir cependant apporté quelques précisions appréciables. Etudiant, dans le ch. XVI, ℣. 26, le rôle de l'Esprit-Saint, il déclare tout d'abord que ce rôle consistera premièrement à enseigner et à remettre dans l'esprit des disciples tout ce que Jésus a dit. Il ne se bornera donc pas à préserver de l'oubli les paroles du Christ, mais il aidera à en pénétrer le sens:

La promesse s'étend-t-elle à toute l'Eglise enseignante, c'est-à-dire aux apôtres et à leurs successeurs (Durand, Huby), ou est-elle réservée aux seuls apôtres (Franzelin)? Le contexte du c. XIV suggère assez nettement la première opinion. Dans ce chapitre des promesses pour le temps de l'absence, l'horizon s'étend visiblement au-delà des temps apostoliques. D'autre part, rien dans le rôle pédagogique de l'Esprit, tel qu'il se trouve décrit ici, ne paraît devoir être propre aux apôtres. Limité assez strictement (par les mots *tout ce que je vous ai dit*) aux enseignements du Sauveur, il ne consiste pas, semble-t-il, à communiquer des vérités nouvelles, mais à rappeler, à illuminer les vérités déjà proposées par le Christ et à en exposer progressivement les richesses cachées. C'est sur une telle assistance que l'Eglise s'est toujours appuyée pour accomplir sa mission doctrinale à travers les âges (p. 451).

Dans l'interprétation de Jo., XVI, 12-13, Braun incline nettement vers l'opinion de Franzelin et de nombreux théologiens. Les versets précédents concernent la fonction de l'Esprit à l'égard du monde, qui devra par Lui être mis dans son tort, et du chef de péché, et du chef de justice, et du chef de jugement. Mais voici maintenant la fonction de l'Esprit à l'égard des apôtres:

Jésus leur avait déjà dit beaucoup de choses: tout ce qu'ils étaient capables de porter ([14]). Mais il en reste beaucoup encore (ἔτι πολλά).

([13]) *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer), t. X, *Evangile selon S. Jean*.

([14]) Cf. Jo., XV, 15: « Je sous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai
([14]) Cf. Jo., XV, 15: « Je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. « Lagrange fait opportunément remarquer qu'il ne faut pas opposer Jo., XV, 15 à Jo., VI, 12: « Dans la pensée de l'auteur, sa première formule (Jo., XV, 15) doit être entendue avec la restriction

L'Esprit les leur fera connaître en les guidant *vers la vérité tout entière* (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν). De quelles vérités s'agit-il? Comme nous demeurons dans l'ordre de la vérité évangélique, il n'est pas question d'un enseignement en matières purement scientifiques. Mais, encore, Jésus vise-t-il le développement de sa doctrine par une compréhension toujours plus parfaite du contenu des vérités révélées? ou a-t-il en vue la communication de vérités non encore révélées? D'excellents auteurs soutiennent la première opinion en interprétant XVI, 12-13 dans le même sens que XIV, 26 (Calmes, Tillmann, Durand, Huby). Entre XIV, 26 et XVI, 12-13, les différences sont cependant notables.

a) Dans le contexte du premier passage (promesse pour le temps de l'absence), Jésus semble s'adresser, par dessus les apôtres, à toutes les générations chrétiennes; au c. XVI, 12-13, il parle à ceux qui en ce moment ne sont pas encore en état de supporter davantage, c'est-à-dire aux seuls apôtres, car les successeurs des apôtres ne seront plus dans cette situation ([15]).

b) Au c. XIV, 26, le rôle doctrinal de l'Eprit-Saint ne dépasse probablement pas l'enseignement de Jésus: « *C'est lui qui vous enseignera et qui vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit;* au contraire, les deux petites phrases de XVI, 12: *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, et,* ℣. 13, *il vous guidera vers la vérité tout entière* ne souffrent aucune limitation et s'entendent pour le mieux si la révélations, non encore parvenue à son terme, est appelée à s'enrichir. De fait, la révélation ne fut achevée qu'à la mort du dernier des apôtres... Entre l'ascension et la fin des temps apostoliques, l'Esprit-Saint a communiqué des vérités que, probablement, il n'eût jamais été possible de tirer de la doctrine proposée par Jésus-Christ. C'est à ces communications que l'Eglise recourt pour voir dans les traditions apostoliques une règle de foi distincte de l'Ecriture... Bien qu'elle ne se prononce pas sur ce point, l'Eglise autorise donc à reconnaître dans le texte de Jean ([16]) l'annonce de verités nouvelles. Ceci admis, nous pensons avec Schanz et Knabenbauer ([17]) que ce vérités sont mention-nées dans le texte présent. Du moment que celui-ci a trait specialement

---

de la seconde... Jésus a révélé tout à ses disciples, c'est-à-dire tout ce qu'on dit à ses amis, par opposition aux autres » (p. 420, ℣. 12).

([15]) C'est l'argument de FRANZELIN, *De traditione et Scriptura*, p. 272.

([16]) *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, Tubingue 1884.

([17]) *Evangelium secundum Johannem* (*Cursus Scripturæ sacræ, Cornély etc.*). Paris 1898.

aux apôtres et que le sens y incline, on ne voit pas au nom de quel principe il faudrait les exclure (pp. 441-442) ([18]).

Il est difficile de dégager une conclusion ferme de ces exégèses. Lagrange présente la sienne dans le commentaire sur S. Jean (pp. 425-425). Il est clair, dit-il en substance, que S. Jean avait en vue des lumières nouvelles accordées aux apôtres. L'enseignement de Jésus sera complété ou du moins interprété dans une large mesure par celui de l'Esprit-Saint, dans la personne des apôtres. Mais ce don est-il limité aux apôtres? S. Jean ne le dit pas. Ainsi S. Matthieu, rapportant les promesses faites par Jésus à Pierre, ne parle pas des successeurs de Pierre, et cependant l'Eglise enseigne que ces successeurs participent aux prérogatives du prince des apôtres. En serait- il de même des promesses relatives à la mission du Saint-Esprit? Plusieurs exégètes et théologiens le pensent et interprètent donc les deux textes de S. Jean de l'assistance que le Saint-Esprit accordera jusqu'à la fin du monde au magistère de l'Eglise ([19]). Il faut toutefois réserver l'opinion de ceux qui invoquent ces mêmes textes pour prouver la révélation de nouvelles vérités aux seuls apôtres et donc pour affirmer, en conséquence, que la révélation est close avec le dernier apôtre. Mais, s'empresse d'ajouter Lagrange, « nous ne voyons pas comment les mêmes textes pourraient prouver à

([18]) C'est a cette exégèse que paraît s'être rangé Billot, Dans le *De virtutibus infusis,* Rome 1905, p. 226, pour démontrer que la révélation est close à la mort du dernier des apôtres, il fait appel à Jo., XVI, 12-14. Le texte du ch. XIV n'est que brièvement cité pour rappeler que les apôtres sont, sous l'assistance du Saint-Esprit, promulgateurs de la vérité (p. 257). Dans le *De Ecclesia,* Prato 1909, Billot, comme Braun, entend Jo., XIV, 26 de l'assistance promise à l'Eglise enseignante (p. 380) et montre (p. 383) que la prérogative de l'infaillibilité ne saurait conférer aux successeurs des apôtres les prérogatives de l'apostolat proprement dit, notamment celle d'être les organes propagateurs de nouvelles vérités révélées, *ut colligitur ex Joan.,* XVI, 12-15. Comme preuve scripturaire de l'infaillibilité de l'Eglise, Bainvel fait appel à Jo., XIV, 20 ss. seulement. (*De Ecclesia Christi,* Paris 1925, p. 135).

([19]) Tels, parmi les théologiens, Tanquerey, *Synopsis theol. dogm. fundamentalis,* Paris 1937 (25e éd.), p. 505; Schultes, *De Ecclesia catholica,* Paris 1926, p. 287; De Guibert, *De Christi Ecclesia,* Rome 1928,, n. 92, p. 71 (avec quelque hésitation); De Groot, *De Ecclesia,* Ratisbonne 1890, p. 247; Hervé, *De Ecclesia Christi,* Manuale, II, Paris 1940, n. 466, p. 474; etc.

la fois que le dépôt de la révélation est clos et que l'Eglise est assistée du Saint-Esprit pour le conserver intact. Les deux points se complètent admirablement, mais le premier suppose que Jésus s'adresse exclusivement aux apôtres, le second qu'il envisage leurs successeurs ... En somme, il nous paraît plus probable que les textes de S. Jean doivent être entendus dans le sens d'une assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint à l'Eglise dans l'ordre de la vérité ».

Cette conclusion ne paraît pas cependant tenir suffisamment compte des différences très réelles relevées par Braun entre les deux textes johanniques. Ne pourrait-on pas dire que Jo., XIV, 26 se rapporte pluXs spécialement à l'assistance divine donnée à l'Eglise par le Saint-Esprit jusqu'à la consommation des siècles et que Jo., XVI, 12-13 vise exclusivement les apôtres, à qui le Saint-Esprit révèlera les dernières vérités qu'ils n'étaient pas encore capables d'accueillir du vivant de Jésus?

Quoiqu'il en soit, l'Ecriture, à elle seule, ne saurait fournir une indication décisive. Les probabilités exprimées par l'exégèse de Jo., XVI, 12-13 ont besoin d'être transformées en certitudes par des déclarations authentiques du magistére. Ces déclarations existent et doivent être accueillies avec soumission.

II.

Trois documents du magistère peuvent être ici invoqués.

1° Le *concile de Trente* déclare « recevoir ... les traditions concernant tant la foi que les moeurs, comme venant de la bouche même du Christ ou *dictées par le Saint-Esprit* et conservées dans l'Eglise »; déclaration reprise par le concile du Vatican ([20]).

([20]) Conc. de Trente, sess. IV; Denz.-Bann., n. 785; Conc. du Vatican, sess. III, c. 2, *De revelatione*, § 3, id., n. 1787.

2° Plus expressément encore le concile du Vatican: « L'Esprit-Saint a été promis aux successeurs de Pierre, non pour leur *révéler* et leur faire publier une doctrine nouvelle, mais pour les assister et leur faire religieusement conserver et interpréter fidèlement la révélation transmise par le apôtres, le dépôt de la foi [21]. Le dépôt de la foi était donc complet à la mort des apôtres.

3° Enfin le décret *Lamentabili* condamne la proposition suivante: « La révélation, constituant l'objet de la foi catholique, ne fut pas complète avec les apôtres » [22].

Il semblerait, à première vue, que de tels textes soient suffisants pour justifier la position dogmatique prise par les théologiens catholiques, et résumée par Bainvel au début de cet exposé. On peut cependant se demander si, tout en acceptant pleinement la position doctrinale rappelée, cette position même n'appelle pas une précision, sinon nécessaire, au moins grandement utile.

Le problème a été posé par un théologien de grande valeur, dont la science et la fidélité aux enseignements de l'Eglise sont au-dessus de tout soupçon. Il s'agit de Mgr. E. Amann, qui fut directeur du *Dictionnaire de théologie catholique.* Et voici ses réflexions: parlant de l'authenticité — nous ne disons pas de la canonicité — des livres du Nouveau Testament, et rejetant les « hardiennes » de la vieille école de Tubingue, E. Amann écrit:

Il reste néanmoins un certain nombre de problèmes de date sur lesquels le dernier mot n'est pas dit; qu'il s'agisse, par exemple, de la IIª Petri ou même des épîtres pastorales en leur rédaction définitive, sans parler de la littérature johannique, l'accord est loin de se faire entre la critique indépendante et la critique ecclésiastique. Celle-ci a-t-elle toute latitude d'accepter certaines suggestions de celle-là? N'y a-t-il aucune règle théologique qui lui impose de resserrer dans des

---

(21) Sess. IV, c. I, *De Romani Pontificis infallibili magisterio,* § 2; id., n. 1836.
(22) Prop. 21; id., n. 2021.

limites assez étroites les dates de composition des écrits néotestamentaires? Plusieurs théologiens l'ont prétendu. Voir ce qui est dit à l'article *Apôtres,* t. I, col. 1656: *Les apôtres et la clôture de la révélation*: « Le courant de la révélation » écrit l'auteur (Bainvel: cf. *supra*) ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres; en fait, il continua jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des œuvres inspirées ». Dès lors, continue-t-on, si l'on situe dans les premières années du IIe siècle la mort de Jean l'apôtre, qui semble bien avoir été le dernier survivant des Douze, il n'a pu y avoir après cette date de révélations officielles nouvelles, ni donc de livres inspirés. Aussi la critique ecclésiastique doit-elle écarter *a priori* toute date de composition d'un écrit néotestamentaire dépassant notablement les premières années du IIe siècle.

Mais il n'est pas difficile de voir les confusions qui se cachent dans cette série de raisonnements. Le mot « apôtre », d'abord, prête à équivoque: la langue néotestamentaire ne le réserve pas exclusivement aux Douze; Paul est apôtre lui aussi et tout autant Barnabé, pour ne pas parler de Silvain et de Timothée. Dautre parte, même en prenant le mot dans un sens très restreint, en faisant d'apôtre le synonyme de « porteur d'un charisme spécial », quelle preuve donne-t-on que les révélations divines aient été exclusivement réservées à ces porteurs? Enfin, dans le raisonnement signalé plus haut ne se glisse-t-il pas une confusion entre les deux concepts de révélation et d'inspiration? Ces diverses remarques n'engagent-elles pas à « reconsidérer » la solution a priori que l'on a voulu donner au problème de la datation de certains écrits néotestamentaires ou à réviser certaines exclusives un peu hâtivement portées? Il ne s'agit pas d'admettre à l'aveugle les hypothèses les plus aventurées des critiques indépendants, mais il ne convient pas non plus d'exclure *a priori* des réponses que recommanderait une étude objective des problèmes. La question des auteurs des Livres saints et de leur date de composition est au premier chef une question de fait, elle ne peut que gagner à être traitée d'abord comme une question de fait. C'est aux théories à s'assouplir aux faits, non aux faits à se plier à des conceptions a *priori* ([23]).

Notre intention n'est pas de discuter le bien fondé qu'E. Amann semble accorder à une position moins rigide que la thèse classique; mais, avec lui, on peut raisonnablement se demander s'il n'existe pas un terrain d'entente qui puisse

---

([23]) E. Amann, art. *Testament* (Nouveau), dans *D.T.C.*, XV, 1933.

satisfaire à la fois l'enseignement commun et les exigences d'une saine et prudente critique. Ce terrain d'entente pourrait être une revision du sens à donner au mot « apôtre ».

Il est incontestable, en effet, que deux sortes d'apôtres sont signalées dans le Nouveau Testament. Avec des divergences assez sérieuses, théologiens et exégètes sont néanmoins d'accord sur ce point.

« Il y a un apostolat *ecclésiastique,* celui des Douze, auquel nous ne pouvons renoncer...; mais il y a parallèlement un apostolat *charismatique,* dont l'existence ne semble guère contestable, et c'est précisément celui dont il est question dans les textes précités de S. Paul, I Cor., XII, 28-30; Eph., IV, 11-12. Apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs, ils étaient tous institués pour le service de la parole divine, en un temps où celle-ci devait être toute-puissante; ils constituaient des charismes supérieurs, que S. Paul recommande de désirer ardemment, I Cor., XII. 31; mais ces charismes eux-mêmes formaient une sorte de hiérarchie, dans laquelle l'apostolat occupait le premier rang, à cause de sa plus grande perfection... Premiers dans la hiérarchie charismatique, comme ils sont premiers dans la hiérarchie ecclésiastique, on a pu croire que les apôtres étaient les mêmes des deux côtés: en réalité, ils n'ont de commun que le nom et cette primauté; en eux-mêmes, ils sont totalement différents. Les Douze ont été choisis et envoyés par le Christ historique, pour être en lui et par lui le fondement de l'Eglise; les autres apôtres n'apparaissent qu'au sein de l'Eglise naissante, déjà formée dans les Douze, déjà gouvernée par eux, et avec une mission qui n'est ni du même ordre que la leur » (24).

Beaucoup plus nuancé est le thème développé par Mgr Lucien Cerfaux, *Pour l'Histoire du titre* APOSTOLOS *dans le Nouveau Testament* (25). C'est surtout en S. Paul que le savant professeur de Louvain cherche les éléments de son exposé: le propre apostolat de Paul, le groupe des apôtres de Jérusalem, chargée de promulguer le message évangélique; les missionnaires travaillant à côté de lui.

---

(24) J. BOUCHÉ, *art. Apostolat, dans Dict. de droit canonique*, I, 680. J. BOUCHÉ se réfèr à L. FONK, *Quæstiones*

(25) Dans *Recherches de science religieuse*, janvier-juin 1960, *Mémorial* (1910-1960), pp. 76-92.

être que les grands apôtres. Les envoyés des grands apôtres sont ici les prophètes, les évangélistes, les pasteurs.

Aussi S. Paul ne refuse pas le titre d'apôtres à ceux qui, sans appartenir au groupe des grands apôtres, ont pris cependant une part active à la diffusion du christianisme. Ne parlons pas des Juifs de Jérusalem qui ont endoctriné la communauté de Corinthe et se prétendent des « apôtres par excellence » (II Cor., XII, 11). La Premièr aux Corinthiens fournit une autre indication (IX, 1-6): « Libre et apôtre, Paul pourrait se faire accompagner d'une chrétienne, comme les autres apôtres, comme les frères du Seigneur, comme Céphas (℣. 5). Il est possible que ces « autres apôtres » soient encore ici les apôtres juifs dont il vient d'être question; il faut néanmoins retenir que l'expression peut s'appliquer à d'autres que les grands apôtres.

On pourrait ici invoquer le cas d'Andronique et de Junias (Rom., XVI, 7). Ce sont des compatriotes de Paul, ses compagnons de captivité; on les estime spécialement parmi les apôtres (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) et ils ont précédé Paul dans le christianisme; ils sont donc Juifs et convertis de la première heure, avant Paul. Rien ne fait soupconner qu'une vision du ressuscité leur ait valu de figurer dans le groupe des grands apôtres. Faut-il admettre qu'ils occupent un rang distingué dans la masse des apôtres, ou bien que les apôtres (le groupe apostolique qui est à la tête de l'Eglise), les tiennent en particulière estime? On pourrait aussi bien comprendre que les apôtres missionnaires, autour de Paul, les vénèrent précisément parce qu'ils sont chrétiens de la première heure (p. 83-84).

Quoiqu'il en soit de ces « apôtres » de second plan, « les collaborateurs de S. Paul, Silvain et Timothée, sont couverts par la délégation de S. Paul à l'apostolat et pourraient de ce chef s'appeler des apôtres ». Barnabé est un apôtre à côté de Paul (I., IX, 6); et, dans l'interprétation de I Cor., IV, 9 (« à mon avis, nous, les apôtres, Dieu nous a placés après tous les autres, comme voués à la mort . . . »), il ne serait pas im-

Paul est apôtre, parce qu'il a reçu de Jésus-Christ lui-même la mission de prêcher l'évangile aux Gentils. Mais il est le dernier des apôtres et parle de « ses prédécesseurs, les apôtres de Jérusalem. Quels sont exactement ses prédécesseurs, les apôtres de Jérusalem? Deux textes (I Cor., XV, 5-8; Gal. I, 17 - II, 10), permettent d'indiquer, comme « grands apôtres », les Douze, Jacques, frère de Jésus, Paul lui-même. Leur mission est l'annonce du message (cf. Rom., X, 13-17; leur fonction, la fondation de l'Eglise; en outre, « en tant qu'apôtres,

ils sont « prophètes » : c'est-à-dire qu'ils ont été chargés de révéler aux chrétiens le mystère du Christ et spécialement l'appel des Gentils. Paul, pour le rôle éminent qu'il a jouté dans l'appel des païens, a pénétré plus que les autres apôtres dans la connaissance du mystère.

Une certaine imprécision pèse sur le titre lorsque S. Paul place les apôtres en tête d'une énumération des charismatiques dans I Cor., XII, 28-31. La liste trahit l'intention de rabaisser le don des langues et la volonté d'affirmer la primauté de la charge apostolique. Dans ce contexte, Paul pense d'abord à son autorité et revendique — comme il l'a fait dans son petit traité des charismes (I Cor., XII, 1-31) — son droit de diriger les charismatiques et de maintenir l'ordre dans les réunions.

Les apôtres (charismatiques) sont donc avant tout les grands apôtres, le groupe dont Paul fait partie; c'est à ce titre qu'il possède une autorité suprême sur ses Eglises » (p. 81).

On saisit ici la différence d'interprétation qui sépare Cerfaux de Bouché: pour le professeur de Louvain, l'apostolat est par excellence un don charismatique, et les grands apôtres ecclésiastiques sont aussi essentiellement charismatiques et, « comme on ne peut exclure de la charge de présider les réunions des communautés, et donc de régler les effusions charismatiques, ceux qui, mandatés par les grands apôtres, ont fondé les Eglises particulières, nous devons probablement étendre jusqu'à eux l'application du titre « apôtre ». Toutefois, dans l'énumération d'Eph., IV, 7-12, « la perspective c'est élargie aux dimensions de l'Eglise universelle » et les apôtres placés en tête des charismatiques (℣. 11) ne peuvent plus

possible que Paul s'adjoigne momentanément Apollos et certains des « pédagogues » de Corinthe ([26]).

Parmi les missionnaires de la première heure, certains ont reçu le don de fonder des Eglises particulières:

> Ceux-ci ont rang à part, car la puissance de Dieu a mis le sceau à leur qualité d'apôtres ([27]). Ils sont plus proches que les autres des grands apôtres, fondateurs de l'Eglise universelle.
>
> Peu à peu, la dénomination d'apôtre s'étend à tous ceux qui reçoivent, dans l'œuvre de l'évangélisation chrétienne, une mission quelconque, même temporaire. C'est dans ce sens que Paul parle des « apôtres des Eglises » (II Cor., VIII, 23). Il s'agit des chrétiens députés par les diverses Eglises pauliniennes pour accompagner Paul à Jérusalem, afin de présenter avec lui à l'Eglise-mère, au nom de tous les fidèles de la Gentilité, les fruits de la grande collecte. Un tel « apostolat » est transitoire. Il vaudrait mieux peut-être traduire: les « envoyés des Eglises », et éviter le terme apôtre, duquel il nous est impossible de détacher complètement le sens technique moderne ([28]). Nous dirions la même chose à propos d'Epaphrodite, l'envoyé occasionnel de l'Eglise de Philippes, chargé de porter à S. Paul un secours de quelque importance. Nous traduirions ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου par: « votre envoyé (au sens d'un participe passé du verbe) pour subvenir à mes besoins »? L'emphase repose sur λειτουργόν qui indique une mission officielle, déjà presque religieuse; Epaphrodite n'est cependant pas promu « apôtre » missionnaire ([29]) (pp. 84-85).

([26]) Cf. I Cor., IV, 15: parmi les « milliers de pédagogues dans le Christ », il y en a qui sont dignes du nom d'apôtre. C'est du moins ce qu'on peut admettre, en se référant a Phil., 1,14-15: La plupart des frères, à qui mes liens ont redonné courage dans le Seigneur, se montrent plus hardis pour prêcher ouvertement la parole de Dieu ». Si quelques-uns prêchent le Christ « par envie et esprit de contention » (esprit de jalousie contre Paul), ceux-là, remplis de « bonne volonté » envers Dieu, s'efforcent de seconder Paul qu'ils savent appelé de Dieu à la dignité d'apôtre. Ainsi, ils se font eux-mêmes apôtres.

([27]) Cf. I Cor., IX, 2. Ici, écrit Mgr Cerfaux, « Paul revendique le titre d'apôtre non pas à cause de sa vision du Christ, mais pour avoir fondé l'Eglise de Corinthe. D'autres que lui, sans être du nombre des grands apôtres, pourraient avoir reçu de la puissance de Dieu qui s'est manifestée en eux ce signe qu'ils sont d'authentiques missionnaires ». (cf. Matth., IX, 47-38; Gal., 11, 8).

([28]) En français, il est impossible d'exprimer le rapport entre « apôtre » et le verbe « envoyer »; rapport qui permet cependant une gamme d'application du terme ἀπόστολος

([29]) Voir dans II Cor., XII, 17, l'usage de ἀποστέλλω. Paul appellerait certainement des ἀπόστολοι ces collaborateurs auxquels il confierait une commission déterminée.

De toute cette exégèse, si nuancée et si prudente, on ne peut tirer aucune conclusion ferme concernant le problème qui nous préoccupe. Avec Mgr. Cerfaux admettons qu'il est très vraisemblable, sinon certain, que le titre d'apôtre a été d'abord possédé dans toute sa solennité, indiquant une mission reçu du Christ et que, par la suite, il se sera transmis à tous ceux qui participent à cette mission. Ainsi,

à l'imitation des grands apôtres, on eût très tôt des apôtres de seconde catégorie, missionnaires, mais qui n'avaient autorité que par leur participation à l'envoi des premiers, le seul qui importait. ... Les apôtres, autres que les grands apôtres ne durent l'autorité de leur mission qu'à la délégation de ceux que le Christ avait envoyé personnellement; les Douze, *et ceux que ce premier groupe a accepté dans son sein*, parce qu'ils leur était adjoints par la volonté du Christ ressuscité (p. 92).

Tout en maintenant les affirmations du magistère quant à la clôture de la révélation à la mort du dernier des apôtres, ne serait-il pas possible d'en éliminer les difficultés soulevées par la critique, soit en étendant le sens du mot apôtre aux apôtres de seconde catégorie, soit mieux encore en attribuant à ceux-ci une mission de transmission de l'enseignement d'un des grands apôtres? Ne cherche-t-on pas encore aujourd'hui quel fut, sous l'inspiration de S. Paul, le rédacteur de l'épître aux Hébreux? Et d'ailleurs, pour une vérité révélée, comme celle de l'Assomption de la Sainte Vierge, il faut bien admettre qu'elle nous vient de l'enseignement apostolique, sans que nous puissions découvrir le premier document ferme qui l'y rattache. Et puis, ne confondons pas authenticité et canonicité, bien que, quand la chose est possible, il soit trés utile, sinon nécessaire de pouvoir affirmer, sans hésitation ni doute sérieux, le nom de l'auteur d'un livre inspiré ([30]).

Nous formulons ces suggestions, à titre de simple hypothèse, et avec une entière soumission aux décisions de l'Eglise.

([30]) Voir les remarques d'E. Mangenot, art. *Authenticité, Dict. de théol. cath.*, 1, 2592-2593.

Addendum. — Cet article était déjà composé lorsque la *Revue des sciences phil. et Théol.* (janvier 1961) a publié un article du R.P. Yves Congar, dont nous extrayons la note suivante (p. 42):

« La catégorie d'« apôtre » admet un emploi large du terme . . . Il n'est pas sûr non plus que tous les écrits canoniques néotestamentaires aient pour auteurs des apôtres au sens restreint (= les Douze + Paul); Jacques? Jude? le rédacteur de l'*Apoc.*? Il existe en effet dans le N.T., quelques textes où le mot *apostolos* a un sens large, lié à sa valeur sémantique et ne devrait pas être traduit par « apôtre » qui a pour nous un sens technique, mais simplement par « envoyé »: cf. *2 Cor.* 8, 23; *Phil.*, 2,25; *Rom.* 16,7; L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre* apostolos *dans le N.T.*, dans *Rech. de Sc. relig.*, 1960, pp. 76-92 (p. 85). Cet usage du mot n'interesse pas notre question. Pour les autres emplois du mot, des conclusions fermes ressortent de l'étude citée de L. Cerfaux . . . « Apôtre » comporte toujours l'idée d'une procuration d'*autorité*, affectée d'un certain caractère d'immédiateté concernant la fondation de l'Eglise. Soit qu'il s'applique aux Douze et à celui (Paul) ou à ceux (Paul; Jacques) qu'une vision immédiate du Seigneur ressuscité a établis en la qualité de « témoins choisis d'avance » (*Act.* 10, 41), soit qu'il s'applique à quelques hommes envoyés avec une procuration apostolique et qui, sous le contrôle d'apôtres proprements dits, jouissaient d'une autorité de fondateurs et régulatetεurs d'Eglises. Ainsi, soit médiatement (pour ces derniers), soit immédiatement (pour les premiers), il s'agit d'hommes dont l'action de fondateurs d'Eglise fait l'objet d'une mission reliée à celle du Christ, Premier Envoyé, et comporte une *autorité* par rapport à l'Eglise ».


GTU Library
3 2400 00273 8320